CARLO FORMICHI

AÇVAGHOṢA

POETA DEL BUDDHISMO



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1912

APRILE MCMXII — 30684

A

GIUSEPPE TUSINI

CON AFFETTO FRATERNO

ERRATA-CORRIGE

Pag. 316 v. 15 *kuñctia* correggi *kuñcita*
» 357 v. 14 *janitâç* » *janitaç*
» 397 v. 9 *nâgḥá* » *nâgâḥ*

PREFAZIONE

Il presente lavoro è diviso in tre parti intese a rispondere alle esigenze di una larga cerchia di lettori. Fra' questi infatti figurano i profani di studi indiani, gl'iniziati, e gli specialisti. Perchè fosse accessibile ai primi l'insigne poema di *Açvaghoṣa* era pur necessario presentarne lo schema in forma piana, darne cioè una interpretazione forzatamente soggettiva. Sempre che si spieghi agli altri una data cosa, la si projetta tal quale è in noi, e chiunque fa la parte di maestro non può riuscire a spogliarsi completamente della propria personalità. Onestamente quindi avvertiamo che il riassunto del poema è stato fatto a bella posta per i profani, rannodando le fila, scartando il troppo e il vano, mettendo in luce i punti più belli e magari caricando qualche tinta. S'intende che parlando di profani accenniamo pur sempre alla gente colta per la quale non fa mestieri inzeppare il volume di note sopra nomi ed argomenti divenuti ormai di pubblico dominio. Per contentarci di due esempi tra i tanti che si potrebbero citare: nemmeno di « *Arhat* » e « *Râhu* » abbiamo creduto opportuno un qualsiasi commento. Un libro non può e non deve spiegar tutto, e se talvolta costringe il lettore a riconoscere la propria ignoranza e lo stimola a colmare le lacune del suo

sapere interrogando altri e consultando dizionari e volumi, rende davvero un egregio servizio.

Assolto questo primo dovere verso la coltura generale, noi siamo usciti di scena e nella seconda e terza parte del lavoro abbiamo cercato di riprodurre il testo sanscrito traducendolo con la massima fedeltà e discutendolo coscienziosamente e minutamente. Ognuno quindi potrà formarsi del *Buddhacarita* quel concetto che meglio sembrerà rispondente al valore reale di esso. Non nascondiamo certo il nostro parere, chè anzi lo proclamiamo alto e sonoro: si tratta di una delle gemme più fulgide della letteratura indiana e ci auguriamo che ogni nostra fatica sia per essere ricompensata dal riconoscimento che molti vorran pur fare in Italia dei pregi singolari del mirabile poema.

In fondo al volume è annesso un elenco delle nuove emendazioni ed interpretazioni da noi proposte. Così resterà agevolata la fatica agli specialisti che nell'opera andranno subito a cercare la parte segnatamente scientifica. Forse anche increscerà loro di vedere il materiale critico preceduto da un lavoro letterario e soggettivo. Ma noi osserviamo: i documenti storici servono alla ricostruzione storica e vanno allegati a questa; da soli costituirebbero un materiale soverchiamente arido e pesante. Perchè non si dovrebbe procedere nello stesso modo in un lavoro come il nostro? Mettendo sotto gli occhi del lettore la minuta analisi critica di quasi ogni verso del poema, perchè dovevamo mai rinunziare alla ricostruzione del pensiero di *Açvaghoṣa*? Deve forse il critico limitarsi a preparare il terreno agli altri perchè v'inalzino su l'edificio? E non è per avventura lecito anche a lui l'edificare? Per parte nostra crediamo che ogni buon costruttore debba

aver prima saputo sgombrare il terreno e vagliare assiduamente e minuziosamente i materiali di costruzione. A rendere popolari i grandi capilavori letterari sono, checchè si pensi e dica, sempre i più adatti gli specialisti, e il segregarsi che questi fanno nella scuola e nelle accademie, è un grave danno che s'infligge alle Lettere ed alla scienza. Il nostro volume non è dunque solo per gli specialisti, ma per tutte le persone colte così come dovrebbe essere qualunque opera di autore che ami veramente il suo soggetto.

Ci è infine particolarmente grato di esprimere al nostro dotto collega e caro amico P. E. Pavolini le più vive grazie per i suoi preziosi suggerimenti bibliografici in grazia ai quali possiamo affermare che tutta quanta la letteratura sul poema è stata diligentemente studiata prima della compilazione definitiva dell'opera.

Carlo Formichi.

Pisa, 28 ottobre 1911.

BIBLIOGRAFIA E ABBREVIAZIONI

Böhtlingk Otto von und H. Kern: Kritische Bemerkungen zu *Açvaghoṣa's Buddhacarita*.

(Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 1894, II, Leipzig bei S. Hirzel, 1895, pag. 160-198).

Cowell E. B.: The *Buddhacarita* of *Açvaghoṣa*, edited from three MSS.

(Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, vol. I, Part VII, Oxford, 1893).

Cowell E. B.: The *Buddhacarita* of *Açvaghoṣa* translated from the Sanskrit.

(Sacred Books of the East, vol. XLIX, Oxford, 1894).

Dahlmann J.: Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch [D. M. a. E. u. R.].

(Berlin, 1895, pag. 141-152).

Finot L.: Notes sur le *Buddhacarita* [N. s. l. B.].

(Journal Asiatique, Neuvième série, tome XII, Paris, 1898, pag. 542-545).

Finot L : Buddhism in Indo-China [B. i. I-C.].

(The Buddhist Review, october, 1909).

Giornale della Società Asiatica Italiana: G. S. A. I.

HOPKINS E. W.: Buddhacarita, v, 72; x, 34; xii, 22.

(Journal of the American Oriental Society, xxii volume, second Half, MCMI, pag. 387-388 [J. A. O. S.]).

KERN H. (v. BÖHTLINGK): Manual of Indian Buddhism [M. o. I. B.].

(Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, Strassburg, 1896).

KIELHORN F.: Zu *Açvaghoṣa 's Buddhacarita.*

(Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1894, Nr. 4, pag. 364-374).

KOEPPEN C. FR.: Die Religion des Buddha.

(Berlin, Verlag von H. Barsdorf, 1906).

LEUMANN E.: Some Notes on *Açvaghoṣha 's Buddhacharita* [S. N. o. A. B.].

(Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vii Band. — 2 Heft, Wien, 1893, pag. 193-200).

LEUMANN E.: Zu *Açvaghoṣa 's Buddhacarita* [Z. A. B.].

(Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1896, Heft i, pag. 83-90).

LÉVI S.: Le *Buddhacarita d'Açvaghoṣa.*

(Journal Asiatique, Huitième série, tome xix, Paris, 1892, pag. 201-236).

LÜDERS H.: Zu *Açvaghoṣa 's Buddhacarita.*

(Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1896, Heft i, pag. 1-15).

OLDENBERG H.: Aus Indien und Iran.

(Berlin. Verlag von Wilhelm Hertz, 1899.

OLDENBERG H.: Buddha sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Fünfte Auflage.

(Stuttgart und Berlin, 1906. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger).

OLDENBERG H.: Aus dem alten Indien.

(Berlin, Verlag von Gebrüder Paetel, 1910).

PISCHEL R.: Leben und Lehre des Buddha.

(Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig, 1906).

SÉNART E.: Essai sur la Légende du Buddha.

(Paris, 2, éd., 1882).

SPEYER J. S.: Kritische Nachlese zu *Açvaghoṣa's Buddhacarita*.

(Amsterdam, 1895, pag. 1-17).

WINDISCH E.: Mâra und Buddha [M. u. B].

(Des XV Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, N.° IV, Leipzig, 1895).

WINDISCH E.: Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung [B. G.].

(Des XXVI Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, N.° II, Leipzig bei B. G. Teubner, 1908).

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT: Z. D. M. G.

INDICE

PARTE PRIMA

Riassunto del poema con osservazioni storiche e critiche.

PARTE SECONDA

La versione italiana del Buddhaçarita di Açvaghoṣa.

PARTE TERZA

Critica del testo e note dichiarative.

PARTE I

Riassunto del poema con osservazioni storiche e critiche

CAPITOLO I

Notizie storiche intorno ad Açvaghoṣa e al suo poema — Criterî seguiti nella versione italiana del Buddhacarita.

Le vicende della vita di Gautama Buddha così come la leggenda è andata via via materiandole di poesia, sono indubbiamente tra le cose più grandi, belle ed elette che l'India ci abbia tramandate. Nel fiore dell'età e precisamente a ventinove anni, un principe della gloriosa famiglia degli *Çâkya*, bello, sano, gagliardo, intelligente, osservando e meditando sulle miserie che affliggono fatalmente l'umanità, vota tutto se stesso alla ricerca di una verità superiore la quale possa valere ad affrancare per sempre l'uomo dai patimenti del corpo e dello spirito. Egli abbandona il padre, la moglie, il figlio, gli amici, la patria; rinunzia al potere, agli agi, all'amore, alla gloria, e sette anni percorre la terra ramingo imparando dagli altri, vagliando questa e quella dottrina, mortificando e macerando la carne, lottando strenuamente contro i dubbî e gli assalti del Genio del Male. Finalmente ridottosi a meditare alle basi di un albero in completa solitudine, la verità gli si rivela, sì che egli diventa il salvatore dell'umanità.

Quanta degna materia di poesia offre la vita di un tale uomo! E molti, con maggiore o minore successo, si provarono a tessere in versi o in prosa la biografia di Gautama Buddha. Ma di essa, come

di tanti altri argomenti sublimi, i fati decretarono che un solo fosse il vero, il degno cantore. Io osservo che la storia produce prima un grande avvenimento e poi l'uomo adatto ad eternarlo. Molte volte tra le gesta grandiose dell'eroe e il vate destinato a magnificarle in versi imperituri, corrono secoli. Verità o leggenda la guerra di Troia, Omero ne è il cantore e nessun altro; quando fu fondata Roma, venne registrata nel libro del destino la nascita di Virgilio; tutto il medio evo si volge ansioso a Dante Alighieri; le crociate si preparano e i fati decretano la nascita di Torquato Tasso; Giulio Cesare morendo aspetta Guglielmo Shakespeare e il dottor Fausto esalando l'anima più o meno contrita, pensa con desiderio a Wolfgang Goethe. Buddha muore 483 anni prima di Cristo e soltanto sei secoli dopo nasce nell'India il grande poeta *Açvaghoṣa*. Buddha ed *Açvaghoṣa* sono due nomi che vanno e stanno strettamente uniti insieme non meno di quelli di Achille e Omero, Enea e Virgilio, Goffredo di Buglione e Tasso, Giulio Cesare e Shakespeare, Faust e Goethe.

Açvaghoṣa fu uno dei grandi patriarchi buddhisti e visse ai tempi di *Kaniṣka*, il monarca che ascese sul trono dell'India nell'anno 125 della nostra era. Il grande *Açoka* (272-231 av. C.) protesse quel buddhismo dei primi tempi che va sotto il nome di *Hînayâna*, e propagandolo in tutta l'India e segnatamente nelle provincie del nord fra popolazioni che avevano sentito l'influsso della civiltà greca, aprì la via al buddhismo stesso perchè da quella mera disciplina etica seguita da pochi eletti, la quale è appunto lo *Hînayâna*, si trasformasse in una vera e propria religione popolare provveduta d'un ricco pantheon, d'immagini miracolose, di cerimonie pompose, di festività chiassose e clamorose, e conosciuta

sotto il nome di *Mahâyâna*. Come *Açoka* fu lo zelante protettore ed apostolo dello *Hînayâna*, così *Kaniṣka* fu il patrono del *Mahâyâna*. *Açvaghoṣa* è quindi il poeta di un buddhismo posteriore che non è più l'antico originario tramandatoci nei testi pâlici. Egli infatti non scrive in pâlico, ma in sanscrito, ha uno stile fiorito e a volte soverchiamente retorico; e che sia stato un vero e proprio letterato ci viene confermato dal fatto che fu autore di un trattato di retorica noto sotto il nome di *Alaṅkâra-çâstra*. Questo almeno ci riferisce I-tsing, un pellegrino cinese il quale visitò l'India nell'anno 673 dell'era nostra. Ernst Windisch nella sua dotta e nitida dissertazione intitolata «*Mâra* und *Buddha*» (1), schierandosi contro l'opinione del Weber, non esclude che la *Vajrasûcî* possa anche essere fattura di *Açvaghoṣa*, e pensa che originariamente il nostro poeta dovette essere un coltissimo e dotto brahmano. Questo emerge, egli dice, non pure dallo stile sempre elaborato in cui è redatto il suo *Buddhacarita*, (quasi ogni verso contiene una figura retorica), ma anche dalla metodica, ordinata e perfetta arte dialettica della quale fa sfoggio, segnatamente nel capitolo XI di quel poema, e che solo nelle scuole brahmaniche aveva potuto imparare (2). Quasi intenzionalmente evita sempre *Açvaghoṣa* di ripetere frasi e parole che ricorrono negli antichi testi buddhistici, di attenersi alla lettera di questi; egli disdegna l'imitazione pedissequa, e da tutto il suo poema risulta chiaro che ha voluto mantenersi indipendente, fare opera veramente originale e soprattutto segnalarsi per la bene ordinata disposizione della materia (3).

---

(1) Leipzig, *bei S. Hirzel*, 1895, p. 300, nota 2.
(2) Pag. 305 sgg.
(3) Pag. 205, 295.

Un grande valore dunque per ricostruire la storia del buddhismo primitivo non ha e non può avere la biografia leggendaria del Buddha scritta da *Açvaghoṣa* e intitolata *Buddhacarita*. Eppure, io torno a ripetere che i nomi di Buddha e di *Açvaghoṣa* sono indissolubilmente legati e che la grande rivoluzione del pensiero, la quale va sotto il nome di buddhismo, ha trovato in *Açvaghoṣa* il suo massimo cantore. Che ha da vedere l'arte con la verità storica; e non è forse da anteporre ad un magro, insignificante, inconcludente fatto storico, una grandiosa leggenda edificante, educativa, ricca di poesia? Non è la leggenda parte della storia, anzi la più bella parte della storia? Non vale essa una bella illusione assai più di una triste verità; non è forse il nome di poeta quello che più dura e che più onora? Il Cristianesimo primitivo non si rispecchia certo nei canti immortali della Divina Commedia, eppure Dante resta e resterà il massimo poeta cristiano. Nei canti del *Buddhacarita* del pari cerchi invano la più antica dottrina di Gautama, eppure *Açvaghoṣa* resta e resterà il massimo poeta del buddhismo. Il *Buddhacarita* ebbe nell'India una grande popolarità. I-tsing dice che esso veniva recitato nei cinque paesi dell'India e in quelli bagnati dal mare del sud, ed è tale che in poche parole racchiude molto senso e molte idee, procurando piacere a chi lo legge senza stancare e largendo la felicità d'imparare la dottrina di Buddha [1].

Nel quinto secolo dell'era nostra il poema viene tradotto in cinese da *Dharmarakṣa*, e duecento o trecento anni più tardi in tibetano. Le due versioni

---

(1) Sylvain Lévi, *Le Buddhacarita d'Açvaghosa* in «Journal Asiatique», 8ª Serie, xix, 1892, p 205 sgg.

constano di 28 capitoli e narrano la storia del Buddha dalla nascita fino al raggiungimento del *nirvâṇa* ed alla distribuzione delle sacre reliquie. Il testo sanscrito invece edito dal Cowell negli Anecdota Oxoniensia e del quale ci siamo valsi noi, risulta di soli tredici capitoli, e dalla nascita del Buddha ci conduce fino alla memoranda ed epica lotta che egli ha da sostenere contro *Mâra*, il Genio del Male, prima di giungere alla rivelazione della verità salvatrice delle genti.

La versione cinese si trova tradotta dal Beal in inglese nel volume XIX dei « Sacred Books of the East » (1883), ma differisce in siffatta guisa dal testo sanscrito, che quasi nessuna luce può apportare sempre che quello offra una lacuna o un verso corrotto. Il Windisch assai opportunamente confrontando i versi XI, 23-26 del *Buddhacarita* coi corrispondenti versi cinesi di *Dharmarakṣa* tradotti dal Beal, dimostra che il volgarizzatore cinese si contenta a volte di prendere da un distico sanscrito una sola parola, quella che a lui sembri la più cospicua, per poi ricamarci intorno sotto la guida della sua fantasia (1).

La versione tibetana invece è incomparabilmente più fedele. Il Dottor H. Wenzel doveva pubblicarla volgarizzata in tedesco se la morte non lo avesse immaturamente rapito agli studî. A ogni modo i pochi saggi che egli comunicò al Cowell e al Leumann della sua versione, attestano del sussidio che essa avrebbe potuto portare alla critica del testo e alla più perfetta intelligenza del *Buddhacarita*.

Tuttavia non bisogna esagerare e peccare di ipercritica. È vero bensì che il testo sanscrito qua e là

---

(1) Op. cit., pp. 270, 271.

si palesa corrotto e lacunoso, ma preso nell'insieme esso è abbastanza chiaro e corretto e non lascia dubbî sulla genuinità della lezione. Il sospetto affacciato dal Leumann (1), che cioè il testo originale abbia patito rimaneggiamenti e mutilazioni, l'ultima delle quali da parte di *Amṛtânanda*, del famoso *paṇḍita* del Nepal, il quale nell'anno 1830 restituì alla luce il poema e cercò di reintegrarlo nelle parti credute smarrite componendo egli stesso versi modellati su quelli di *Açvaghoṣa*; codesto sospetto del Leumann non sembra legittimo, e giustamente, al Windisch. Nel complesso, dice il Windisch, i versi sanscriti sia dal lato del contenuto che da quello della forma, portano in sè lo stampo della genuinità (2). Non c'è bisogno della versione tibetana, che certo rischiarerà in più di un passo il testo sanscrito, per riconoscere che questo ci è stato tramandato qualche volta in cattivo stato. Ma d'altra parte non abbiamo nessuna ragione per nutrire dubbî esagerati sulla attendibilità di esso. E in codesta questione di autenticità è certo una testimonianza preziosa quella di *Ujjvaladatta* il quale negli *Uṇâdisûtra* (1, 156) cita, in una forma anche più corretta che nei codici del Cowell, il distico VIII, 13 del *Buddhacarita*. Aufrecht inoltre segnala che *Râyamukuṭa* nel commento allo *Amarakoça* (I. 1, 1, 2) dice espressamente essere stato quel verso attinto dal *Buddhacarita* (3).

Condivido pienamente l'opinione del Windisch, e sulla autenticità del *Buddhacarita* non mi sembra

(1) *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, *Band* VII, 2 Heft, p. 195.

(2) Op. cit., p. 270.

(3) Op. cit., p. 300, nota 2.

lecito il menomo dubbio. Certo è che il testo sanscrito risulta di soli tredici capitoli, mentre la versione cinese e la tibetana constano di 28 capitoli. Si troveranno mai gli altri quindici capitoli, e furono essi scritti da *Açvaghoṣa*, ovvero gli mancò tempo, lena e voglia ad ultimare il lavoro? Torneremo su codesta questione. Basti ora dire che quel tanto che possediamo del testo sanscrito è più che sufficiente a rivelarci in *Açvaghoṣa* un grandissimo poeta e a narrarci la parte più drammatica ed interessante della vita del Buddha. Quando la leggenda dovrebbe tacere e far posto alle disquisizioni dottrinali e filosofiche, il *Buddhacarita* finisce.

Esporre in modo chiaro ed analizzare il contenuto di questi tredici capitoli è il compito che mi sono proposto in questa prima parte dell'opera; ma sarà bene anzitutto rendere conto del lavoro compiuto e degl'intenti coi quali l'ho compiuto.

Nel settembre del 1892 fu tenuto a Londra un Congresso di Orientalisti. Mi trovavo nella metropoli inglese per ricopiare alcuni manoscritti dell'India Office i quali dovevano servirmi per la mia tesi di laurea. Ero quindi alle mie prime armi negli studî indianisti e quasi mi peritavo di prendere parte al Congresso. Ma il professore Bühler insistette perchè m'inscrivessi come membro, ed infatti m'inscrissi. In una delle sedute del Congresso vidi che si distribuivano i primissimi esemplari del testo sanscrito del *Buddhacarita* che il Cowell, il dotto professore dell'Università di Cambridge, aveva edito dopo molto lavoro e con grande plauso di tutti i colleghi sanscritisti. Il professore Leumann assai gentilmente si adoperò perchè fosse anche a me offerto in dono una copia del *Buddhacarita*. Mi fu dato un esemplare sopra il quale l'autore aveva scritto una dedica

per il professore Ernst Windisch. La dedica venne cancellata e in luogo di essa figurarono le parole: Congress copy To Prof. D. Formichi. Come sia andata codesta faccenda non ho mai saputo spiegarmi. Fatto è che allora presi e poi serbai il libro come un cimelio, ritraendomene però sempre scoraggiato e mortificato ogni volta che tentavo d'intendere il senso delle prime strofe: non ci capivo un'acca. Il giorno in cui avrei potuto leggere, capire e gustare il *Buddhacarita* era di là da venire. Cinque anni fa stabilii di formare del *Buddhacarita* oggetto di un mio corso di sanscrito all'Università di Pisa, e tornai questa volta al mio cimelio con altre armi e con ben diversa preparazione. Intanto la letteratura sull'argomento era cresciuta assai cospicuamente. I più bei nomi che formavano e in parte ancora formano il vanto degli studî sanscritici in Europa, figuravano nel campo della critica del testo e della interpretazione del poema: Bühler, Böhtlingk, Kielhorn, Windisch, Kern, Speyer, Leumann, Lévi, Lüders, Finot, Hopkins. Segnatamente il Böhtlingk, il Kielhorn, il Kern e lo Speyer avevano pubblicato articoli importanti per emendare il testo, non sempre corretto, edito dal Cowell. Mi posi all'opera e via via che svolgevo il mio corso restavo ammirato del grande valore artistico del poema e mi accorgevo che la versione che ne aveva data il Cowell nei Sacred Books of the East nel 1894, sebbene assai meritoria come primo tentativo d'interpretazione del difficile testo, non era certo fatta per assicurare al *Buddhacarita* in Europa quella riputazione di poesia di primissimo ordine, che gli è dovuta. D'altra parte osservavo che le emendazioni proposte dagli illustri critici del Cowell non erano nè esaurienti nè tutte accettabili, sicchè mi parve che un

lavoro di revisione s'imponesse, anzi fosse opportuno il rifacimento dell'intera versione tenendo conto degli ultimi risultati della critica e proponendo nuove emendazioni e più sicure interpretazioni di passi controversi. Riuscii aa accingermi all'impresa due anni fa e nel grande studio e soprattutto nel grande amore per *Açvaghoṣa*, trovai compensi insperati alle mie fatiche. Convinto della grandezza del poeta, quando m'imbattevo in un passo che secondo gl'interpreti che mi avevano preceduto, aveva poco senso, dicevo a me stesso: «è impossibile che *Açvaghoṣa* dica qui una sciocchezza». I Mani del poeta certo mi benedivano, perchè quasi sempre ho scoperto, dopo lungo meditare, che là dove altri sospettava o vedeva parole vuote di senso, si nascondeva un pensiero profondo, o un'immagine grandiosa, o un'antitesi aggraziata, o un'espressione nuova ed efficace. Mi piace qui limitarmi a quattro esempi: Nel capitolo III *Açvaghoṣa* descrive il passaggio trionfale del giovane Buddha per la strada principale della città. È la prima volta che l'augusto principe si mostra in pubblico e tutti si affollano per vederlo. Le gentildonne delle case magnatizie per raggiungere le finestre dei piani superiori, dalle quali si poteva vedere il corteo, si affrettano a salire le scale interne degli appartamenti. Di queste donne alcune erano grasse e pesanti, altre snelle e leggiere. Le prime quindi, per quanto fossero desiderose ed ansiose di correre e giungere a tempo, restavano impedite nei movimenti dal peso delle ampie anche e dell'abbondante e turgido seno. Nella strofa 17 il poeta passa a dirci il modo di comportarsi di una delle donne svelte e slanciate. Secondo il Cowell la strofa suonerebbe così: «e un'altra donna, quantunque ben capace di affrettarsi, moderava il passo e si inibiva di correre,

celando pudicamente gli ornamenti che fino allora aveva portato soltanto in segregazione e dei quali faceva in quel momento troppo ardita mostra ».

Codesta donna che è avvezza ad ornarsi di monili quando la gente non la vede e li nasconde per pudore appena gli occhi degli uomini possono posarsi su di essa, è una creatura che non sappiamo concepire non solo nell'India ma in qualunque altra parte del mondo nella quale la donna sia veramente donna. Non siamo mica in un convento dove il fregiarsi tornerebbe a disdoro della monaca che ha rinunziato alle lusinghe del mondo, ma in un palazzo signorile in cui le donne gareggiano nell'acconciarsi, adornarsi, civettare, piacere.

Non certo più fortunato del Cowell è stato il Böhtlingk nello spiegare il passo in questione. Egli osserva che non è lecito parlare di ornamenti arditi, perchè ardita può chiamarsi una persona non già una cosa. Introduce quindi arbitrariamente una variante nel testo e pensa che la donna nasconda per pudore gli ornamenti come quelli i quali erano troppi e troppo vicini gli uni agli altri.

Altra variante propone il Kern sempre per ovviare alla difficoltà di quell'aggettivo « ardito » che male si associa con « ornamento »: la donna diventa semplicetta per pudore e il senso dell'intera strofa resta in fondo lo stesso, cioè enimmatico, inconcludente, scipito.

Gli altri interpreti tacciono.

L'errore sta nel credere che il poeta voglia parlare qui di veri e proprî monili; mentre in realtà egli chiama ornamenti quei pregi naturali di sveltezza, di grazia, di elasticità delle membra, i quali rendono preziosa una donna nelle pratiche segrete dell'alcova. Il poeta dunque dice che mentre le

grasse e grosse matrone cercavano indarno di studiare il passo e restavano vinte dal peso delle troppo abbondanti persone; un'altra donna agile e snella, pure potendo andare innanzi a quelle e lasciarle indietro mortificate e rose dall'invidia, frena il passo facendo tra sè presso a poco il seguente ragionamento: « l'ostentare dinnanzi a queste compagne la mia sveltezza, mi partorirebbe odio e danno senza nessun vantaggio; meglio dunque andare adagio e di conserva con esse e sfruttare le mie abilità di donna vezzosa ed agile nel momento buono, quando cioè sarò sola col marito o con l'amante ».

La strofa dunque è chiarissima e senza nessun dubbio va tradotta così: « e un'altra donna, pur essendo capace di andar presto, frenava il passo e non si affrettava, nascondendo per pudore quei suoi pregi (di sveltezza) che l'ornavano e facevano di sè ardita mostra quando erano adoperati in segreto ».

Nel capitolo IV incontriamo il Buddha nel parco adiacente alla città. Il padre ve lo ha mandato per farlo distrarre dalle sue meditazioni e abbandonarlo alle seduzioni delle più belle e procaci etere della sua capitale.

Sarvârthasiddha, chè così era soprannominato il principe, si vede d'un tratto circondato da vaghe e gioconde cortigiane che adoperano ogni possibile lenocinio per accendere i suoi sensi. È una, come vedremo, delle scene del *Buddhacarita* più piene di vivi colori e di efficacia descrittiva. Ogni donna mette a partito un'arte nuova per ammaliare il giovane principe; ma quando giungiamo alla strofa 41 e vogliamo stare a quello che ci dicono gl'interpreti, pare che il pennello di *Açvaghoṣa* si stanchi e fallisca.

Il Cowell infatti traduce:

« E un'altra donna, desiderando di ragionare con lui, afferrando un ramo di mango, chiese, tutta turbata dalla passione amorosa: 'questo fiore di chi è?' ». Sfido chiunque a veder chiaro in questa versione. Quale lusinga può mai nascondersi nell'atto della cortigiana che prende il ramo di mango e nella susseguente domanda: « Questo fiore di chi è? ». E se la donna voleva ragionare col principe, (si badi: ragionare, non già conversare, perchè nel testo inglese è adoperato il verbo « to argue »); quale ragionamento mai poteva nascere da una tanto insulsa interrogazione?

Lo Speyer si è avvisto che la strofa non è stata intesa, ma non la capisce nemmeno lui e propone di emendare il testo. Invece il testo va lasciato stare, perchè è correttissimo.

L'errore degl'interpreti è dipeso questa volta dall'avere voluto tenersi troppo strettamente alle glosse del dizionario di Pietroburgo. Questo dizionario è veramente un'opera monumentale, ma via via che nuovi testi vengono alla luce o che i vecchi si studiano ed intendono meglio, esso spesso si palesa insufficiente e qualche volta può anche condurre fuori di strada. Così nel caso nostro il testo contiene la parola « *pratiyoga* » la quale, secondo il Dizionario, significa soltanto « contrapposizione, resistenza, rimedio ». Se non ci allontaniamo da questi significati è impossibile capire il senso della strofa, perchè in essa evidentemente « *pratiyoga* » vuol dire « antitesi ». Da « contrapposizione » ad « antitesi » il passo è breve e la colpa più che del Dizionario, il quale naturalmente non può registrare tutte le possibili sfumature di significato che assume una parola, la colpa, dico, è degl'interpreti troppo strettamente

schiavi delle glosse del Dizionario stesso. Una donna dunque volendo dire una cosa gentile al principe e manifestargli l'ardente desiderio di possederlo, pensa di fare un'antitesi, di contrapporlo ad un fiore di mango; però afferra un ramo, spicca da quello un fiore, lo mostra alle compagne dicendo «questo fiore è mio» e poi, accennando al baldo e grazioso principe, soggiunge: «ma quest'altro fiore di chi sarà mai?».

Certo la strofa è assai concisa perchè letteralmente tradotta, suona così:

«Ecco una, desiderosa di fare un'antitesi, impossessarsi di un ramo di mango e sconvolta dalla passione chiedere: «ma questo fiore di chi è?». Solo dalla parola «*pratiyoga*» (antitesi) e dall'avversativa «*tu*» (ma) contenuta nella domanda finale, scopriamo che i fiori sono due e sono contrapposti l'uno all'altro: il fiore di mango da una parte, il principe dall'altra.

Prendiamo ora la strofa 45 del VII capitolo. Il principe si è spogliato delle sue vesti regali, ha indossato un rozzo abito di penitente, si è recato in un eremo sperando d'impararvi la via della salvazione e invece ne parte deluso. I penitenti con grande rincrescimento vedono che si allontana ad onta l'avessero accolto a braccia aperte, ond'egli per spiegare il suo procedere e nel tempo stesso ringraziare della ospitalità, tiene loro un breve discorso. Secondo il Cowell le prime parole del principe sono:

«I santi dalle anime rette, i sostenitori della religione, diventano proprio l'ideale della nostra famiglia per il piacere che essi provano nell'esercitare l'ospitalità; per tutti codesti gentili tuoi sentimenti verso di me viene in me suscitato affetto e la via che concerne l'Io quale supremo resta rivelata».

In questo modo oscuro ed enimmatico non può davvero parlare un grande poeta! Il Böhtlingk ed il Kern non portano nemmeno essi luce con le loro arbitrarie emendazioni.

Eppure il senso della strofa è evidente:

« Per l'ospitalità che tanto cordialmente volete offrirmi, asceti dall'animo retto e custodi della religione, voi mi sembrate altrettanti miei parenti; e per le varie prove di affetto quali sono quelle che mi avete date, la benevolenza ha raggiunto la sua più alta cima ed io sono diventato il mezzo perchè la raggiungesse ». In altri termini: « godo di essere stata l'occasione di farvi toccare l'estremo limite della bontà e della gentilezza ».

Poco male se non avevano inteso qui gl'interpreti: si tratta di un semplice complimento e non si viene a perdere nessun profondo e geniale pensiero.

Ma nel passo IX, 65, un'idea grandiosa e ardita del poeta, un'idea che è tutto un programma di vita, un sistema di etica, resta miseramente perduta per colpa dei traduttori.

Çuddhodana inconsolabile per la partenza del figlio, gl'invia come messaggieri il cappellano di corte ed un ministro buon ragionatore e profondo nella sapienza pratica della vita. I due messi trovano il principe seduto alle radici di un albero e s'industriano di dipingergli con foschi colori lo strazio del padre abbandonato, sperando così di far desistere dal suo proposito di rinunzia al mondo il futuro salvatore dell'umanità. Visto però che il giovane principe restava incrollabile e sordo alla voce del sentimento, lo scaltro ed arguto ministro con un ragionamento materiato di buon senso, procura di ricondurlo alla

realtà della vita e di dimostrargli vano e pericoloso quel suo sfrenato idealismo che gli faceva prescegliere l'incerto per il certo, abbandonare cioè gli splendori del regno, gli agi, le ricchezze ed i piaceri per andare in cerca di una salvazione, di una verità, di un Bene assoluto forse inesistente. A suo tempo conosceremo ogni argomento messo innanzi dal ministro e ogni replica fatta dal principe. Ci basti ora sapere che dei due interlocutori uno rappresenta l'uomo che vive di realtà, non la discute e reputa anzi matto chi non vuole ad essa conformarsi, l'altro invece rappresenta l'uomo che rinnega la realtà in tutto quello che essa possiede di doloroso, di brutto, d'immorale, non sa rassegnarsi a credere che non esista il sommo Bene, ha fiducia sconfinata nelle forze dello spirito umano, vive di un'idea, di un'illusione, di un sogno, pur che sia bello, e si rifiuta ad accettare il vero quando questo vero sembra dovergli tarpare le ali, macchiargli l'anima, abbassarlo nella stima che egli fa di se stesso. Questi due tipi l'uno di fronte all'altro o non assommano forse in loro tutta l'umanità, tutta la storia delle battaglie del pensiero umano? Gli uomini si dividono in queste due sole categorie: gli uni pigliano il mondo com'è e vogliono godere dei beni reali, gli altri cercando di foggiare il mondo a loro posta, si affaticano sudano soffrono; e affaticandosi sudando e soffrendo provano una soddisfazione, una felicità che antepongono a quella che potrebbe derivar loro dai godimenti dei beni reali. Tutti i sistemi di filosofia si dividono in queste due sole categorie: realisti da una parte, idealisti dall'altra. È innegabile che venuti al cimento di una discussione, i sostenitori dell'idealismo si trovano a mal partito. Essi difendono un bene incerto, di là da venire, lottano in pro di una idea, nobilissima sì,

ma che può anche essere una chimera, diventano macilenti e pallidi in volto, mentre i loro avversarî grassi e rubicondi sogghignano godendosi i piaceri di questa vita ed aspettando quelli dell'altra, posto che un'altra vita ci sia. Ebbene nella strofa 65 del capitolo IX del *Buddhacarita*, a tutti codesti formidabili nemici dell'idealismo viene data la vera, la sola sublime risposta che sia possibile ideare a sostegno di quelle grandi illusioni che hanno rigenerato, rigenerano e sempre rigenereranno il mondo caduto nell'ignavia dell'egoismo. Il principe dice dunque al Ministro:

« Ad onta che io non abbia ancora intuito la verità, ad onta che sia incerto se abbia a trionfare il Bene, se abbia a trionfare il Male; io credo fermamente nel Bene; perchè anche il vano affaticarsi dell'uomo che aspirando al Bene nobilita se stesso, deve anteporsi al godimento di chi pur stando nel Vero, si copre di biasimo e d'infamia ».

Non c'è più nulla da replicare: l'idealismo ha detto la sua ultima parola, ha decretato che il fatto etico è superiore a tutto, che il Vero il quale non sia al tempo stesso il Bene non ha nessun valore, che il conoscere rettamente va subordinato all'agire rettamente, che la scienza è nulla rispetto alla fede, nulla la sconsolata certezza rispetto alla speranza consolatrice, nulla la triste, fosca verità rispetto alla gioconda, luminosa illusione. Mai il Buddha ha parlato o parlerà più chiaro nel *Buddhacarita*; ma se si consulta la versione che dà il Cowell dell'ultimo verso della strofa in questione, va in aria tutto il nostro commento e in luogo di una sentenza ardita e profonda si troveranno parole che non hanno senso. Il Cowell traduce: « anche una fatica in vano è da scegliersi da chi ha l'anima buona, mentre l'uomo

di animo vile non prova gioia nemmeno nella verità ».

Chi ha l'anima buona deve scegliere una fatica vana! Ma perchè? E che legame ha questa insulsa sentenza con l'altra: « l'uomo di animo vile non prova gioia nemmeno nella verità? » Eppure avrei sempre torto io e ragione il Cowell se il dato filologico, grammaticale non mi soccorresse. Errore dell'interprete è non pure di non far dire al testo tutto quello che vuol dire ma di fargli dire più di quello che vuol dire. Qui non corro questo pericolo perchè nel testo c'è tanto di « *çaram* » seguito da tanto di « *na* », ci sono in altri termini l'avverbio « meglio » e la negazione « non » che nella frase sanscrita introducono sempre l'antitesi « meglio questo anzi che quello ». L'arditezza del poeta nel proclamare il vero inferiore all'illusione, ha spaventato il dotto professore di Cambridge, che di solito rispettosissimo e profondo conoscitore delle regole grammaticali, le ha questa volta calpestate per non far esprimere al poeta un concetto che secondo lui, l'interprete inglese, è un'eresia [1].

Potrei segnalare molti altri passi che sono stati fraintesi dagl'illustri traduttori e critici che mi hanno preceduto; ma qui basteranno i quattro esempi addotti. Ognuno del resto, leggendo la terza parte di quest'opera, potrà aver modo di giudicare dove ho fatto meglio e dove peggio, quando ho ragione e quando torto. Io mi lusingo intanto di avere cooperato alla maggiore e più retta intelligenza del *Buddhacarita*, studiandolo da un punto di vista che non è stato quello dei miei predecessori. Tra le fonti del

---

(1) A lavoro finito consultai le note del Lüders al *Buddhacarita* e trovai la mia interpretazione confermata Tra gl'interpreti il Lüders è il solo che abbia capito la strofa.

Buddhismo, si dice generalmente, c'è anche il *Buddhacarita* il quale si segnala bensì per pregi di stile e valore estetico ma ha importanza segnatamente storica. Scrive infatti il Cowell nella introduzione alla sua versione, che il *Buddhacarita* « è un antico poema sanscrito scritto nell'India sulla storia leggendaria del Buddha e contiene quindi molte notizie interessanti per la *storia* del Buddhismo, oltre alla sua peculiare importanza quale documento atto ad illustrare i primordi *storici* della letteratura classica sanscrita ». Storia, storia e poi storia vogliono i nostri eminenti scienziati e fuori di essa si sentono come spersi. È verissimo: la storia è la maestra della vita; ma, come tutti i maestri, è un po' pedante, un po' noiosa e a volte anche troppo livellatrice e però ingiusta. Figuriamoci se noi altri Italiani studiassimo la Divina Commedia solo per attingere notizie storiche intorno alle persone e ai fatti del Trecento e circa i primordi della nostra letteratura! Il divino poeta che diventerebbe egli mai? Fugacissimi cenni storici troviamo di Francesca da Rimini, di Farinata, del Conte Ugolino: dunque i canti 5, 10, 33 dell'Inferno non dovrebbero avere più valore? Preziosissima cosa è la storia, ma non è e non deve essere tutto, non può e non deve invadere l'intero campo delle Lettere. Non mi basta che il Kern dica: « opere quali il *Buddhacarita* di *Açvaghoṣa*, la *Jâtaka-mâlâ* di *Ârya Çûra*, l'*Avadâna-kalpalatâ* di *Kṣemendra* sono sotto ogni rispetto nobili componimenti » [1]. Il *Buddhacarita* è più di un nobile componimento, è un'opera d'arte di primissimo ordine, e solo può contentarmi il giudizio che ne ha

(1) Cfr.: *Manual of Indian Buddhism by H. Kern* in « Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde », Strassburg, 1896, p. 10.

dato il mio collega ed amico Louis Finot: « per la gravità del pensiero e la nobile semplicità dello stile, il *Buddhacarita* è uno dei capilavori della letteratura sanscrita » (1). Come vedremo, lo stile non è sempre semplice, e *Açvaghoṣa* spesso paga il suo tributo di rettorica al gusto del tempo, ma tali difetti scompaiono di fronte alle sue doti eminenti di profondo pensatore, di scrittore conciso ed efficace, di maestro nell'arte di narrare, descrivere, commuovere.

Io dunque ho studiato il *Buddhacarita* facendo quasi interamente astrazione da ogni interesse storico, ho voluto gustarlo in sè e per sè come opera d'arte, ho cercato di penetrare nell'anima del poeta e ho scoperto un'anima grande che vuole essere considerata fuori del tempo e dello spazio in che fu attiva, fuori della folla degli altri scrittori buddhisti. Il buddhismo di *Açvaghoṣa* non sarà quello delle origini, sarà invece l'antica dottrina adattata a nuove esigenze del pensiero e passata attraverso il cervello di un solo uomo: se quest'uomo è un genio, io lo sto a sentire e il suo buddhismo più nobile, più immaginoso, più fervido di quello antico ed originario, varrà quanto e anche più di questo. Taccia la storia che è analisi e parli l'arte che è sintesi, lasciamo morire quello che deve morire e conserviamo vivo quello che deve vivere. Per parte mia credo che chi sta più vicino al Buddha sia *Açvaghoṣa*: i grandi s'intendono anche se restano separati dai secoli.

---

(1) Cfr.: *Buddhism in Indo-China* in « The Buddhist Review », october, 1909.

CAPITOLO II

Nascita, infanzia e giovanezza di Sarvârthasiddha.
Le prime tre visioni delle miserie umane.

Le prime otto strofe del *Buddhacarita* ci descrivono *Kapilavastu*, la città nella quale deve nascere il salvatore delle genti. I sontuosi templi che la fregiavano, gli archi, i pinnacoli, le magioni scintillanti di pietre preziose, mettendola sopra ad ogni altra città e quindi fuori di gara, facevano sì che la gara nascesse solo tra i suoi edifici. Non c'erano poveri in *Kapilavastu* e la dea Fortuna vi aveva scelto la propria dimora. I palazzi essendo parte d'argento e parte d'oro, illuminati la notte dai raggi della luna disgradavano le candide ninfee che sogliono appunto aprirsi al sorgere della luna; e invece di giorno, investiti dai raggi del sole, sembravano altrettanti loti gialli fulgidissimi. Erano così belle le donne di *Kapilavastu* da fare onta alle ninfee: queste col dipartirsi del sole si chiudono, ma quelle brillavano egualmente di notte, talchè il sole, cruciato andava a tuffarsi nell'acqua del mare occiduo per calmare l'interno sdegno.

Ma il più bell'ornamento di quella città certo era il re, così come il più bel fregio del cuore umano è indubbiamente l'onesto e puro pensiero. Aveva nome *Çuddhodana*, tutti i principi rivali sconfitti dal suo braccio di eroe a lui s'inchinavano, ogni inimicizia dinnanzi al fulgore di lui si dileguava come le spesse tenebre vinte dagli acuti raggi del sole. Era riuscito

a liberarsi perfino dei difetti delle sue virtù: era munifico e punto superbo, maestoso e per nulla rigido, dominava gli altri e pure trattava tutti da pari a pari, eccelleva fra i principi della terra, e questi, invece di congiurargli contro per invidia, si alleavano con lui. Mai nel suo regno per amor di soverchia giustizia pativano jattura la prosperità dei cittadini ed il loro piacere, mai in omaggio alla ricchezza ed al piacere si conculcava la giustizia: queste tre fonti della felicità umana non si confondevano, non si turbavano, ma ciascuna, bene incanalata, contendendo per il primato, contribuiva a rendere prospero e glorioso quel regno. Egregi ministri circondavano il re che per mezzo dell'opera loro più che mai rifulgeva al pari della luna cinta di stelle scintillanti.

Non meno fortunato era stato *Çuddhodana* nella scelta della moglie. Essa si chiamava *Mâyâ*, nome che era in perfetta antitesi col carattere di lei. *Mâyâ* significa « illusione ed inganno » e la sposa di *Çuddhodana* era la negazione d'ogni inganno: buona caritatevole devota, era una madre per i suoi sudditi. In generale, afferma il poeta, femmina e tenebra sono una cosa sola, ma questa volta la femminilità avendo raggiunto un'anima come quella di *Mâyâ* splendeva al pari della tenebra notturna quando si associa al luminoso quarto della luna.

Fu appunto questa regina il vaso di elezione, perchè nei supremi cieli l'Eterno Vero, pensando che il mondo non Lo avrebbe mai conosciuto finchè fosse rimasto in forma sottile e soprassensibile, decretò di assumere un corpo visibile e penetrò non visto nell'alvo di *Mâyâ* per venire a distruggere i mali degli uomini. E *Mâyâ* portandolo nel ventre come una massa di nuvole il lampo della folgore, refrigerava

l'ardore della povertà con piogge di largizioni sulle genti. Un giorno la regina, presa da subita vaghezza, volle recarsi, scortata dalle donne del gineceo, nel parco detto *Lumbinî*, e appoggiatasi ad un ramo che pendeva sovraccarico di fiori, sentì fendersi il ventre senza nè doglia nè malattia, miracolosamente, ed uscire da quello un bambino così come dalla nuvola il fervido sole del primo mattino. La terra tremò come nave battuta dal vento; cadde una pioggia odorata di sandalo dal cielo senza nuvole; i venti soffiarono deliziosi al tatto; il sole brillò d'insolito splendore; il fuoco non suscitato, spontaneamente divampò con fausta fiamma; mentre due correnti di acqua, pure come raggi lunari, refrigeranti e tepificanti, sgorgando dal cielo caddero sull'augusta cervice dell'impareggiabile bambino per confortarne il tenero corpo. Il sommo dio *Indra* e tutti i principali dèi invisibili sostennero il Salvatore dell'umanità all'atto della nascita, mentre altri abitatori celesti con le teste chine tenevano sospeso in cielo un candido parasole e recitavano a bassa voce preci augurali alla futura rivelazione della verità salvatrice.

Il bambino fu adagiato sur un giaciglio d'oro, e intorno non veduti si stavano immobili i principi degli *Yakṣa* in atto di omaggio, mentre i grandi Serpenti, sventolandolo, gli occhi pieni di devozione, lo cospargevano di fiori dell'albero paradisiaco.

Miracolosamente in vicinanza del palazzo reale venne fuori una polla di acqua tersissima, e le donne del gineceo vi accorsero stupefatte per compiervi i sacri riti. La selva d'un tratto in onore di Lui si rivestì di alberi carichi di olezzanti fiori. Dappertutto nell'aria si spandeva la fragranza dei fiori repentinamente sbocciati, e le api, come ebre, andavano ronzando melodiosamente in tutte le direzioni.

Innumerevoli erano state le nascite precedenti del Buddha e in ognuna di esse egli si era venuto perfezionando e rendendo atto a quest'ultima nascita che doveva fruttare a lui il conseguimento del *nirvâṇa* e al mondo la rivelazione della verità salvatrice. Quel bambino non era dunque un bambino, possedeva già in sè ogni sapienza, veniva al mondo per cogliere il frutto dei meriti infiniti accumulati nelle esistenze anteriori, però appena nato egli incedendo come un leone e guardando le quattro plaghe del cielo pronunziò queste parole di fausto significato: « Io sono nato per conoscere la verità salvatrice delle genti, e questa è l'ultima mia nascita ».

Intanto in *Kapilavastu* la nascita del principe veniva celebrata con giubilo universale e si udivano risuonare dappertutto note di strumenti e canti di uomini e di donne. Alla corte i brahmani felicitarono *Çuddhodana* della nascita del figlio che avrebbe fornito quello che gli antenati non erano riusciti a compiere; e il re fuori di sè per la gioia largiva loro doni, scacciava dal cuore ogni ingrato dubbio, apriva l'anima ad ogni più lieta speranza.

Asita, il gran santo, che per tesoro di virtù ascetiche era diventato onniveggente, seppe subito della miracolosa e fausta nascita, e spinto dalla brama di vedere il Salvatore del mondo, per la via dell'aria giunse tosto a *Kapilavastu* e chiese di parlare al re. Somma fu la gioia di *Çuddhodana* nel sapersi onorato dalla visita di tanto e sì cospicuo ospite, però si affrettò a fargli accoglienze oneste e liete. « Ascolta » disse quindi *Asita* « lo scopo della mia venuta e gioisci: una voce divina dal cielo mi ha annunziato che ti è nato un figlio il quale conoscerà la suprema verità. Mi affrettai allora a venir qui per vedere il vessillo della tua famiglia, non meno di quello del

dio *Indra*, sublime ». *Çuddhodana* con passo reso mal fermo dalla grande emozione di gioia, andò a prendere dal grembo della nutrice il reale infante e lo mostrò al santo asceta. Questi stupefatto ne mirò i segni fausti sulla persona: mani e piedi mostravano nel mezzo un disco, le dita erano insieme legate da una rete, un ciuffo di peli sporgeva tra le due sopracciglia e lo scroto era elefantino. Alzando allora gli occhi al cielo e sospirando, *Asita* lasciò scorrere dal ciglio una lacrima, talchè *Çuddhodana* temendo che l'altro gli avesse a fare tristi presagi sul conto dell'adorato figlio, lo supplicò di volergli subito spiegare la ragione di quel turbamento.

Piango, disse *Asita*, perchè penso che Costui è nato per rivelare al mondo la Verità ed io non potrò udirla. Con le opere sante e le lunghe meritorie meditazioni io mi sono conquistato il regno dei cieli; ma la dimora nei cieli è diffalta quando essa priva di apprendere la Legge che Costui sarà per predicare. Il mondo annega in un oceano di dolore, di cui le malattie sono la spuma, la vecchiezza le onde, la morte le terribili tempeste. Da tale oceano Egli salverà il mondo con la nave della sua sapienza. Il mondo erra sperduto in quella selva intricata delle nascite e delle morti succedentisi le une alle altre, colme di dolore e senza scopo. Al mondo smarrito in tale selva Egli indicherà la retta via come a viandanti venuti fuori di strada. Il mondo si trova rinchiuso in una prigione assicurata da una porta di cui il chiavaccio si chiama cupidigia e l'imposta tenebra dell'illusione. Una tale porta Egli sfonderà con un solo sublime colpo della sua Legge e libererà il mondo dalla prigione. Tu non affliggerti se Lo vedrai abbandonare il mondo, diventare indifferente a tutte le lusinghe dei sensi, raggiungere la

Verità con penosissimi sforzi; ma addolorati piuttosto per tutti quelli i quali o per turbamento dello spirito, o per attaccamento alle delizie dell'amore, o per vano orgoglio non vorranno udire la sublime Legge di Lui.

Gioì in cuor suo *Çuddhodana* delle fatidiche parole e sentì che una parte della grandezza del figlio sarebbe ridondata a sua gloria, ma pensando che il suo erede avrebbe abbandonato il regno per cercare la suprema Verità, vide in pericolo la continuità della famiglia e restò spaventato dalla fausta profezia.

Dal momento in che il Buddha fu venuto al mondo, la città di *Kapilavastu*, già sì ricca e prospera, diventò addirittura la sede della Fortuna. Si sentiva per le strade lo scalpitare di cavalli sfarzosamente bardati; i pascoli rigurgitavano di pingui mucche e di grossi vitelli; le industrie ed il commercio fiorivano apportando tesori superiori perfino al desiderio; quando gli agricoltori invocavano la pioggia e la pioggia cadeva; fulmini e grandinate devastatrici dei campi scomparvero; gli alberi largivano i frutti prima ancora che fosse lecito aspettarseli; le donne incinte pur nel momento che mette in pericolo le loro persone partorivano felicemente e senza dolori; nessuno negava la carità; autori d'impurità nella famiglia, avari, trasgressori di voti, bugiardi, insidiosi sparirono nel felice regno di *Çuddhodana*. Il marito non tradiva la moglie nè la moglie il marito, nessuno asserviva l'amore al piacere, le ricchezze all'amore, la religione alle ricchezze, il sentimento umanitario alla religione, e dentro e fuori i confini regnavano la sicurezza, la concordia, la pace.

Capì *Çuddhodana* che tanta abbondanza di bene dipendeva dalla presenza di quel suo maraviglioso

figliuolo, e pensando che questi era nato per avere lieto successo in ogni impresa, gli fece imporre il nome di *Sarvârthasiddha* che vale appunto: « colui che viene a capo d'ogni suo intento ».

La soverchia gioia ammazza, e la madre del Buddha, la pia regina *Mâyâ*, resa troppo felice dalle eccelse doti del suo bambino, volò al cielo per diventarvi immortale. Il fanciullo *Sarvârthasiddha* fu quindi affidato alle cure della zia materna, la quale lo allevò come figlio proprio con tanto affetto e tanta tenerezza che la si sarebbe detta la madre.

Sarvârthasiddha era il beniamino di tutti, e le famiglie magnatizie facevano a gara nel colmarlo di doni adatti alla sua età e al suo grado: chi gli mandava dei carrettini d'oro tirati da gazzelle e chi piccoli elefanti, cavallini d'oro o d'argento e mucche di metallo per baloccarsi; questi gli offriva preziosissime polveri di sandalo e quegli collane di perle impregnate di aromi preservatori di ogni malattia. Così il fanciullo, che non era un fanciullo, cresceva, tra le lusinghe e le carezze, in forza di corpo e d'anima, in purità, intelligenza e bellezza.

Oltrepassata l'infanzia, *Sarvârthasiddha* fu affidato alle cure di dotti maestri perchè gl'insegnassero le scienze; e ciò che gli altri imparano con fatica e in molti anni, egli imparò agevolmente e in pochi giorni.

Se non che *Çuddhodana* non era tranquillo: la profezia del santo *Asita* risuonava sempre al suo orecchio. A stornare il pericolo che il figliuolo pensasse di abbandonarlo e per rendere a sè e al figlio ligio il destino, si dedicò corpo e anima a ogni pratica di virtù: dominava i sensi, voleva il bene di tutti, largiva oro e mucche ai brahmani, sacrificava agli dèi, amministrava la giustizia con la più scrupolosa rettitudine, aboliva la pena di morte, procurava

con la clemenza e perfino coi doni di ricondurre sul retto sentiero i più rei, ogni tributo iniquo si rifiutava d'imporre, spegneva ogni ira, deponeva le armi. Inoltre, pensando che la felicità individuale unita all'ignoranza dei dolori degli altri, è ciò che genera massimo attaccamento alla vita e rimuove ogni fantasia di rinunzia al mondo, egli deliberò di rendere felice il figlio e di lasciargli ignorare i patimenti e le cure della travagliata umanità. Rendere felice il figlio? Fu presto fatto: gli diede in moglie una principessa fregiata d'ogni bontà e bellezza, *Yaçodharâ*, che vuol dire «la gloriosa». E da *Yaçodharâ* non tardò il principe ad avere un figliuolo, *Râhula*, bello come la luna. E *Sarvârthasiddha* con quella sposa e con quel figlio fu felice. Non bastava: occorreva che egli ignorasse i mali del mondo; però fu confinato dal padre in una splendida magione nella quale ogni vista gioconda, tutti gli allettamenti dei sensi lo circondavano. Novello prigioniero di delizie e voluttà egli non poteva, non doveva uscire da quel castello incantato. Che cosa conosceva dunque il principe della vita? Salute, giovanezza, amore, cibi squisiti, canti, danze, suoni, tripudî. Il poeta si dilunga a descriverci le amenità di quel superbo palazzo in cui si accoglievano i frutti ed i piaceri di tutte le stagioni, e vaghe donne suonavano, danzavano e, occhieggiando e civettando, ammaliavano. A noi non preme d'indugiarci su tali particolari, mentre è tempo di riandare un po' la leggenda e tentar di capirne il riposto e profondo significato.

E primamente faccio osservare che la partecipazione di tutta la natura all'esultanza per la nascita del Buddha, non è certo un tratto caratteristico ed esclusivo della leggenda indiana. La terra trema, il cielo diventa scuro, i baleni fendono le nuvole,

l'atmosfera si riempie di arcane voci celesti sempre che viene al mondo ovvero muore un profeta o il dio incarnato, si chiami egli Buddha o Zaratushtra, Maometto o Cristo. Del pari, il salvatore dell'umanità chiamato Buddha non meno del Redentore Gesù è concepito in modo miracoloso. Io mi vado sempre più convincendo che la comparazione dei prodotti spirituali dei diversi popoli della terra, dimostra fino all'evidenza che corpo e spirito, materia e forza, sono soltanto due modalità di un unico Ente e ubbidiscono alle stesse leggi. Un bambino nasce nella Cina con fronte, occhi, orecchie, bocca, naso, due braccia, due gambe, un torso, così come contemporaneamente nasce un altro bambino in Italia con le stesse membra. Le differenze fra quei due esseri non sono sostanziali; si riducono anzi a nulla quando pensiamo alla somma delle caratteristiche somatiche che ci dànno l'animale uomo e che ritroviamo tanto nel bambino cinese quanto nell'italiano. Se confrontate poi qualunque prodotto spirituale della Cina, un mito, una leggenda, un poema, una storia, una scienza, con un prodotto spirituale analogo nostro, non lasciatevi fuorviare dalle apparenti discrepanze, dalla diversità dei colori proprî ai due paesi, ma cercate l'essenza, la parte veramente costitutiva del mito o della leggenda, o del poema, o della storia o della scienza, e troverete lo spirito umano sempre identico a se stesso, che concepisce e si evolve a quel dato modo e pur sembrando liberissimo di assumere gli atteggiamenti più varî e più nuovi, finisce poi sempre per ricadere in quelle forme fatalmente stabilite, non meno della materia che non può produrre un corpo umano diverso da quello che essa ha sempre formato e sempre formerà nelle zone e nei tempi più diversi. Più si guarda lontano, più si

allarga l'orizzonte delle scienze storiche e filosofiche, più si scoprono i limiti dello spirito umano già creduto illimitato e divino.

Il tratto della leggenda buddhistica che abbiamo segnalato e che si ritrova *mutatis mutandis* in altre leggende religiose, può indurre maraviglia solo in chi è novizio alla comparazione delle civiltà più disparate.

E veniamo a un altro punto della leggenda che a me sembra importantissimo. Il Buddha non nasce da poveri parenti in umile tugurio, ma tra lo sfarzo e i fastigi di una corte gloriosa. Il futuro salvatore della umanità non è un reietto, ma il beniamino della Fortuna; egli non dovrà mettere a partito le forze del suo ingegno per lottare contro la povertà, non dovrà patire per intendere i patimenti degli altri uomini, chè anzi il mondo gli apparirà nelle sue forme più gioconde, seducenti, armoniose, ed egli senza fatica e senza sforzo godrà di tutti i piaceri, di tutte le gioie, di tutti quelli che si chiamano i beni della terra.

Questo è perfettamente conforme ai sentimenti religiosi e politici del popolo indiano. Nascere in famiglia agiata e potente è indizio buono, è frutto di meriti che l'individuo si è acquistato nelle esistenze anteriori. La ricchezza è un bene che non si discute ed è anche un mezzo per salire alle più alte cime del sapere. Nell'India la venerazione per il povero che con le forze dell'ingegno ed il lavoro riesce a salire ai più alti gradi sociali, è ignota. L'istituzione delle caste rende impossibile certi fenomeni sociali tutti proprî della nostra civiltà. Nell'India nessuno si sognerebbe di disprezzare l'aristocrazia, però che l'aristocrazia è aristocrazia; nessuno si sognerebbe di esaltare la povertà, però che la

povertà è povertà. Chi ha da redimere dal dolore gli uomini, il salvatore delle genti, deve avere percorso negli evi mondiali una lunga serie di esistenze nelle quali egli sia venuto sempre più perfezionandosi, sia andato sempre più salendo, si sia reso sempre più atto e maturo a scoprire la suprema verità; talchè la sua ultima nascita deve appunto attestare di questa continua millenaria ascensione. Ecco perchè il Buddha nasce sano e bello e nella più ricca e gloriosa corte indiana. E non basta ancora. Il povero, l'infelice non sa, non può dirvi che cosa sia per succedere nel di là, non è giudice spassionato delle cose di questo mondo, ha l'intelletto sempre preoccupato da quei beni che egli non godette, ha il cuore sempre tormentato dal desiderio di possederli, non riesce a liberarsi dalle illusioni del mondo, e nel cielo che egli si foggia corre sempre rischio di fare rispecchiare tutte le sue aspirazioni insoddisfatte.

La rinunzia ad una cosa che non è stata mai goduta non è sincera e deve sempre ricordare la favola della volpe che disprezza il frutto che essa non può ghermire. Solo chi ha goduto a fondo tutti i beni della terra, ne vede e ne sente la vanità e li disprezza sinceramente e cordialmente, diventa davvero atto alla rinunzia e rinunziando sa e può illuminarci sul mistero delle cose. Tutti i *Bodhisattva* d'incomparabile natura, dice *Açvaghoṣa*, cercarono rifugio nelle selve, vale a dire, rinunziarono al mondo soltanto dopo di avere assaporato le dolcezze di tutti i piaceri (1).

E non è vero che per sentir compassione dei dolori altrui bisogna averli provati; chè anzi l'egoismo umano, il quale impera e presiede ad ogni istinto,

(1) II, 56.

ad ogni movenza di quest'anima nostra, ci fa fare questo brutto ragionamento: ho sofferto io, dunque puoi soffrire anche tu lo stesso. La vera pietà alberga nel cuore di chi ignaro del dolore, vede da questo dilaniato e martoriato il proprio simile, sì che egli ingrandisce con la propria fantasia il male, se lo immagina insopportabile, quasi sente vergogna del proprio benessere e a riparare il torto non voluto corre a procacciare il balsamo e il sollievo. I veri pietosi sono soltanto gli uomini felici, e gli uomini felici che non sono pietosi sono mostri, rettili immondi in forma umana.

La tragedia più commovente vi lascia insensibile e indifferente se l'avrete veduta rappresentare più volte. Le miserie umane a furia di averle sempre sotto gli occhi finiscono per sembrarci naturali e non ci scuotono più. Non sono soltanto i piedi che stando continuamente a contatto con le pietre incalliscono, ma il cuore umano incallisce senza interruzione via via che gli anni rendono familiari le scene più pietose, più strazianti della vita. Oh quanto eravamo più sensibili a dieci anni e quanta vera, profonda commiserazione per gli altri siamo andati perdendo col crescere dell'età. Figuriamoci un'anima callosa! Può essa mai giudicare serenamente? Noi siamo duri quando crediamo esser pietosi; siamo crudeli, spietati, quando immaginiamo d'essere soltanto duri.

Del dolore tra noi è veramente conscio soltanto chi ne è vittima, ma chi fa da spettatore e vede soffrire è troppo avvezzo a veder soffrire e anche volendo è diventato incapace a sentire pietà.

Torniamo ora alla leggenda del Buddha ed ammiriamola! *Sarvârthasiddha* è un uomo felice che non ha visto mai una lacrima sul ciglio del suo simile, mai una ruga sulla fronte, mai un capello bianco;



egli ignora che cosa sia la vecchiezza, la malattia, la morte; egli è un uomo perfettamente beato e contento e crede che al mondo si goda, si rida, si esulti come gode, ride ed esulta lui. Ecco trovata la stoffa di uomo capace veramente di capire e commiserare gli strazi della umanità sofferente.

Nella magione ripiena di delizie *Sarvârthasiddha* sentì parlare una volta di boschetti adiacenti alla città, fitti d'alberi risuonanti dei gorgheggi degli usignoli, ornati di stagni ricoperti di ninfee, deliziosi di fresche ombre, percorsi da vaghe e gioconde donzelle. A tai racconti il giovane principe smaniava in quel palazzo al pari di un elefante rinchiuso nella stalla. E *Çuddhodana*, saputo del desiderio del figlio, permise che finalmente facesse la sua prima uscita. Tutte le strade per le quali doveva passare la carrozza reale furono fatte sgombrare dalla gente povera, vecchia, malata e brutta, e solo il fiore della cittadinanza fu ammessa a rendere i dovuti onori al principe. La strada principale della città fu tutta cosparsa di splendidi fiori e ornata di pendule ghirlande e di vessilli svolazzanti. Al transitare del cocchio reale migliaia e migliaia di occhi si sbarrarono, e accenti di ammirazione e di entusiasmo risuonavano su tutte le bocche. Le gentildonne delle case magnatizie udendo dai domestici l'annunzio: « sta passando il principe, sta passando il principe », levatesi da poco da letto e non ancora rassettate, diedero di piglio agli ornamenti e via correndo per le stanze e facendo fuggire spaventati gli uccelli domestici vaganti per la casa, presero a salire in fretta e in furia le scale interne che conducevano sui terrazzi, e urtandosi e pigiandosi si rinfacciavano a vicenda la soverchia fretta. Affacciatesi ai davanzali prospicienti sulla strada, serrati i volti delle une a

quelli delle altre, facevano credere i palazzi fregiati di tanti fiori di loto. E intanto il cocchio reale incrostato di oro, tirato da quattro mansueti cavalli con auree bardature e guidato da un ben destro auriga con redini sfolgoranti come baleni, transitava fra i commenti di ammirazione e di venerazione della folla elegante e giuliva. *Sarvârthasiddha* che per la prima volta assisteva a quello spettacolo di festa e di brio, si sentì come rinato e giubilava anche egli in cuor suo.

Ma ecco che gli dèi, invidiosi di vedere in terra una città beata come il cielo, pensarono di presentare agli occhi del principe, mai funestati dalla vista di una sciagura, un'immagine dolorosa, visibile soltanto a lui e all'auriga; però foggiarono un uomo vecchio cadente il quale confuso tra la folla, miseramente spiccasse di mezzo a tanta profusione di giovanile bellezza e baldanza.

Non tardò il principe a scorgere quella figura, sbarrò gli occhi ansioso su di essa, in essa li fissò e trepidando chiese al cocchiere: « chi è mai quell'uomo che ci viene incontro coi capelli bianchi, con la mano appoggiata al bastone, con gli occhi nascosti dalle lunghe sopracciglia, con le membra flosce e curve? È solo lui al mondo così, o è il tipo d'una razza speciale, è una mostruosità, un mero caso? ».

Il cocchiere avrebbe dovuto tacere la verità, ma gli dèi lo fecero parlare e disse: « Altezza, questo è un uomo demolito da quella che suol chiamarsi « vecchiaia » e rapisce la bellezza, distrugge le forze, apporta dolori e patimenti, sottrae i piaceri, annienta la memoria, insidia i sensi. Anche costui fu bambino e succhiò il latte della madre e si trascinò carponi sul suolo, poi a poco a poco crescendo

diventò giovane e bello e finalmente a grado a grado declinando divenne il vecchio che vediamo ».

E il principe alquanto turbato domandò: « forse che tanta jattura dovrà incogliere anche a me? ».

« Certamente » riprese a dire il cocchiere « col fatale andare del tempo questa jattura dovrà toccare anche a Vostra Altezza colma oggi di esuberante giovanezza e gagliardia. Se non che tutti gli uomini sanno che c'è la vecchiaia demolitrice d'ogni bellezza e vigore, eppure non se ne dànno pensiero, e c'è perfino chi la desidera ».

A sentir parlare della vecchiezza s'impaurì il principe al pari di un giovenco che oda da vicino scoppiare una folgore tremenda, mise fuori un profondo sospiro, scrollò il capo e tenendo sempre fissi gli occhi su quel vecchio e poi posandoli sulla folla esultante, disse: « dunque, ingegno, bellezza, vigore sono labili e la vecchiezza se li porta via, e nonostante gli uomini non ne restano atterriti. Volta i cavalli, auriga, torniamo a casa; che diletto può più procurarmi il parco pubblico mentre io penso al perchè della vecchiezza? »

Sarvârthasiddha rientrò nel palazzo di delizie, tutto assorto nei suoi pensieri, e il palazzo pieno di gente e di brio, gli sembrò vuoto. Parecchi giorni meditò sulle cause della vecchiezza e non trovandole e non sapendo darsi pace, volle distrarsi e andare al parco che ancora non avea veduto. Subito gli stessi dèi che gli avevano mandata la visione del vecchio, si affrettarono a foggiare un altro uomo carico di malattie e ad offrirlo alla vista del principe sulla strada per la quale passava nel solito cocchio col solito cocchiere. « Chi è mai costui con quel ventre gonfio? Ha le braccia e le spalle abbandonate, freme d'affanno; oh come macilenta e

squallida è tutta la sua persona. Perchè mai stringendosi al collo di quell'altro uomo, ripete tanto pietosamente: « oh mamma mia, oh mamma mia? »

« Oh clemente » rispose l'auriga « tu hai dinanzi un'immensa sciagura: la malattia. Quando gli umori del corpo perdono l'equilibrio, nasce la malattia, e questo uomo che fu già robustissimo è da essa afflitto e fiaccato ».

« Ma » domandò il principe volgendo con profonda commiserazione gli occhi sul povero infermo: « codesta sciagura di cui tu parli è piombata addosso soltanto a costui, ovvero il pericolo di cader malati impende senza eccezione a tutti gli uomini? »

« Altezza, codesta sciagura è universale; ma gli uomini non se ne affliggono e, passata la malattia, ridiventano lieti ».

Udì il principe la triste verità e pieno di sconforto, tremando come la luna che si rispecchia nell'acqua, esclamò in tono alquanto amaro: « e possono gli uomini sollazzarsi ad onta che abbiano sotto agli occhi i loro simili afflitti dalle malattie? Oh immenso davvero l'umano discernimento che consente di ridere e folleggiare a chi pur sempre è soggetto al pericolo di ammalarsi! Cocchiere, torni la carrozza a casa, rinunciamo alla gita. Pensando al pericolo della malattia il mio cuore si chiude ai piaceri come la ninfea cui viene a mancare la luce del sole ».

Çuddhodana riseppe l'accaduto e si adirò contro chi aveva ricevuto ordine di tenere le strade sgombre di vecchi e di malati, licenziò il troppo loquace cocchiere e ne scelse un altro più fidato ed ubbidiente, e più che mai circondò il figlio di svaghi, di sollazzi e di piaceri. « Preferisco » diceva egli in cuor suo, « saperlo in balìa dei mobili sensi e rammollito

dai piaceri anzi che permettere che ci abbandoni e vada a fare l'anacoreta nelle selve ». Ma quando vide che ogni allettamento non aveva più presa sull'animo del principe il quale, chiuso in se stesso, meditava sulla vecchiezza e sulla malattia, *Çuddhodana* stabilì di mandarlo di nuovo al parco. Fece chiamare le più belle e scaltre etere della città e ordinò che aspettassero il principe nel parco e quivi lo tenessero gaio ed allegro. Tornò *Sarvârthasiddha* ad uscire per la terza volta, ma in altro cocchio e con altro auriga. Gli dèi allora lo fecero imbattere in un cadavere. Ond'egli si rivolse al cocchiere e domandò: « chi è mai costui che quattro uomini trasportano? La gente lo segue mesta in volto. Egli non respira e quelli che stanno più presso a lui lo cospargono di lacrime. Che vuol dire tutto questo? »

Il nuovo cocchiere cercò di frenarsi e non parlare, ma gli dèi soggiogando la sua volontà, gli fecero dire: « quell'uomo che tu vedi è privo d'intelletto, di sensi, di respiro, di ogni segno di vita, è come sprofondato nel sonno e più non differisce dalla paglia o da un tronco, perchè in lui ogni coscienza è spenta. Ormai tutti lo abbandoneranno: gli amici che cercarono di proteggerlo mentre era in vita, non meno dei nemici che desiderarono di accopparlo ». « È legge codesta soltanto per quell'uomo ovvero tutte le creature finiscono così? »

« Altezza » disse il cocchiere « tutte le creature fanno questa medesima fine. Non c'è un vivo a questo mondo, sia egli un infimo, un mediocre o un grande, il quale possa sottrarsi a questa fatalità ».

Sentendo parlare della morte *Sarvârthasiddha* si accasciò a dispetto della sua costanza e appoggiando la spalla al timone, gli uscirono di bocca alte e sonore le parole:

« Così dunque fatalmente finisce la vita dell'uomo e nondimeno la gente scevra di timore si dà in braccio alle distrazioni. Comincio a dubitare che i cuori degli uomini non abbiano ad essere duri: infatti li vedo andare giocondi per la strada. Cocchiere, si torni a palazzo; non è già tempo nè luogo di sollazzarsi. Quale uomo sensato, saputo della morte, potrebbe, invece di addolorarsi, ridere e divertirsi? »

Ma il nuovo cocchiere non ubbidì: egli aveva ricevuto dal re ordini severi e perentori. Sferzò i cavalli e li guidò verso il magnifico parco detto *Padmakhaṇḍa*, nel quale stavano ad aspettare il principe le belle etere che il re vi aveva mandate perchè coi vezzi e le lusinghe rimuovessero dall'animo del giovane ogni pensiero men che giocondo. Il principe fu così condotto a forza in quel bosco delizioso pieno di novelli alberi in fiore, sulle cime dei quali saltellavano giulivi gli usignuoli innamorati. Stagni e graziosi laghetti oblunghi con le sponde fiorite di loti rendevano la vista anche più amena, mentre le massime insidie di Amore aspettavano al varco il pensatore. Trionferà l'amore o il pensiero, il senso o la ragione, la donna o il filosofo? È quello appunto che ci dirà *Açvaghoṣa* nel capitolo seguente.



CAPITOLO III

L'assalto e la sconfitta delle donne nel parco — La visione del monaco — La partenza di Sarvârthasiddha dalla casa paterna.

Al principe giunto nel parco vennero incontro a frotte le belle donne, e avvicinandosi gli porsero i saluti convenevoli. Egli sembrava Amore fatto persona, e quelle etere quasi lo sorbivano con gli occhi, mentre stringendo i denti e guardandosi l'una l'altra, sospiravano. Si limitavano esse a mirarlo, chè la maestà di lui era tale che le teneva a freno; anzi non ardivano nè parlare nè ridere.

Era venuto nel parco anche il figlio del cappellano di corte *Udâyin*, dall'infanzia amico e confidente di *Sarvârthasiddha*. Visto che ebbe *Udâyin* il contegno di quelle cortigiane confacentesi assai più a vergini timide e ritrose anzi che a procaci e seducenti etere, si mise in mezzo a loro e disse: « io non vi riconosco più: siete belle e leggiadre, maestre nell'arte di rapire i cuori, atte ad innamorare perfino i vecchi asceti, perfino le donne, e dinanzi a questo principe che si trova nella primavera dell'età, restate incerte, timide e confuse. Questo vostro procedere si confarebbe a caste giovanette non ancora scaltrite nelle arti di amore ovvero anche a pudiche pastorelle; ma a voi? Capisco che l'uomo che vi tocca sedurre è un grande; ma non dovete dimenticare che grande è pure la potenza delle donne.

Non dimenticate quel famoso asceta che metteva paura perfino agli dèi e che si lasciò soggiogare in guisa dalla celebre cortigiana detta la bella di Benares da sopportarne in santa pace anche le pedate. E il santo monaco *Manthâlagautama* non si mise forse a fare il becchino sol per compiacere e procacciar danari ad una ganza?

Di uomini superiori affascinati e vinti dalle donne abbondano gli esempî, e veramente il punto d'onore della donna sta precisamente nello scuotere la fermezza dei saggi e dei grandi, perchè ogni sciocchezzerella è buona a innamorare e dominare l'uomo volgare e di condizione pari alla sua ».

Non vollero sentir altro quelle etere, e, ferite nell'amor proprio, raccolsero tutte le loro forze ad espugnare la fortezza, adoperarono tutte le armi delle quali può disporre la seduzione femminile, cominciando da quelle più blande e finendo con le più micidiali e irresistibili. Un'occhiata, un sorriso, una graziosa movenza, un aggrottar di sopracciglia basta a volte a commuovere il cuore d'un uomo; ed ecco alcune etere farsi innanzi al principe e occhieggiare, sorridere, civettare, fare il cipiglio. Fiasco! Sopraggiungono altre più ardite e più sfacciate che dicono alle prime: « non è così che si giunge ad aver ragione degli uomini, occorre il contatto »; ed ecco una appressarsi all'augusto e lambirlo con le dure e turgide poppe, un'altra far finta d'incespicare e per impedirsi di cadere gettarsi addosso a lui e abbracciarlo per forza, una terza accostargli la bocca all'orecchio, susurrargli: « ascolta un segreto » e fargli sentire l'alito profumato, una quarta prendergli la mano e stringergliela sotto pretesto di avvertirlo che si passava dinnanzi a un idolo e bisognava fare il saluto. Fiasco! Un'altra schiera accorre e sulla sua bandiera

tien scritto: « *far vedere e non far toccare; ciò che il senso non può, può la fantasia!* » e questa, avvolta la bella persona in uno zendado di colore azzurro cupo, lo lasciava tratto tratto cadere mostrando una scintillante cintura al disotto quasi guizzo di baleno in notte fosca, quella camminando trovava modo di mettere in vista le cosce ricoperte d'un sottil velo trasparente e quell'altra ancora alzando le braccia per afferrare un ramo fiorito di mango faceva vedere i due aurei calici delle sue mammelle. Fiasco! L'uomo che non cede ai vezzi, al fremito dell'epidermide, all'accensione della fantasia, cede indubbiamente al ridicolo. Troppo cuoce passar per un novizio, uno scemo, un impotente. Sanno ciò assai bene le altre donne che circondano ora il principe: la prima gesticolando e occhieggiando intona una canzone allusiva che sembra dirgli: « che sciocco! »; la seconda danzando imita i movimenti di lui e lo sberleffa; la terza sfacciatamente gli si fa innanzi e grida: « ti decidi o non ti decidi a comprare? ». Fiasco! Non è questo il modo di ammaliare l'uomo gentile: bisogna mostrargli amore e carezzarne la vanità. Così pensa l'altra etera che volendo paragonare il principe ad un fiore, spicca un ramo di mango, se ne impossessa e facendo assumere al volto un'espressione appassionata, dice alle compagne: « guardate, questo fiore di mango è mio, ma chi sarà la fortunata donna che possederà quest'altro fiore? ». Fiasco! Le cose ormai si fanno serie, attacchi sopra attacchi sono stati respinti; la donna perde, sta per vincere il filosofo, quando ecco si avanza un'altra etera non meno delle altre bella, leggiadra, graziosa ma a differenza delle altre istruita, colta, arguta, saggia. Quello che la donna solamente bella non sarà riuscita ad ottenere, costituirà il trionfo della donna bella insieme e *intellettuale*.

« Guarda, Altezza, quell'albero di mango carico di fiori soavemente olezzanti sul quale gorgheggia l'usignolo che par rinchiuso in aurea gabbia: il mango e l'usignolo si amano!

Guarda questa pianta di *açoka* coi fiori scarlatti coperti di api che ronzano: l'*açoka* e le api si amano!

Guarda questo albero di *tilaka* com'è abbracciato dalla rama di mango: il *tilaka* e la rama di mango si amano!

Guarda in quel laghetto con quanta insistenza il cigno reale segue la sua femmina e la corteggia!

Ascolta come l'usignolo maschio ebbro di amore canta e la femmina par che gli risponda indifferente, fredda come l'eco.

Tutta la natura ama in questa stagione di primavera, ama e non pensa.

Nell'anima di tutti i vivi la primavera suscita ebbrezza di amore, ed è vana presuntuosa saccenteria il credere che il pensatore possa sottrarsi a questa legge di natura ».

O io m'inganno o abbiamo qui uno squarcio di poesia altissima.

Resistette il principe a ogni lusinga, chè i sensi aveva riparati da quella corazza che si chiama forza di volere, e considerando quanto quelle donne fossero cieche alla realtà, disse tra sè:

« Di certo non pensano queste sciagurate che effimera è la bellezza e che la tarda età distrugge ogni leggiadra forma; di certo esse non videro mai nessuno infermo, però possono ridere e star sicure in questo mondo materiato di malattie; di certo esse ignorano che tutto finisce con la morte e perciò scherzano tranquille e serene.

Com'è possibile godere, dormire tranquillamente e figuriamoci ridere, quando sappiamo che la vec-

chiezza ci deturperà, la malattia c'insidia, la morte ci coglierà fatalmente? E anche a non pensare a noi stessi, com'è possibile conservarci sereni e non conturbarci quando vediamo i nostri simili rovinati dalla vecchiezza, tormentati dalle malattie, distrutti dalla morte? Vogliamo forse comportarci come esseri irrazionali? L'albero no non si addolora quando vede l'altro albero derubato dei suoi fiori, orbato dei suoi frutti, schiantato dal vento o abbattuto dalla scure! Vogliamo forse comportarci come l'albero? »

E *Udâyin* vedendo il suo caro amico assorto nella meditazione e riluttante ad ogni svago, così prese a dirgli:

« Il tuo augusto padre mi scelse perchè ti fossi amico, e in nome di questa amicizia, io vo' dirti due parole. Amico si può chiamare soltanto chi allontana dal male, sprona al bene, non abbandona nei pericoli; però non potrei dirmi amico se ora che tu vuoi volgere le spalle a quella che è e deve essere la mèta dell'uomo, di te non mi curassi. Francamente ti dichiaro che codesta tua ritrosia, codesta tua durezza verso le donne, non si addice alla tua gioventù, ai tuoi pregi d'ingegno, di bellezza e di vigore.

Compiacere alle donne non vuol dire farsi schiavo di esse, amarle sinceramente e rettamente. Le donne preferiscono essere ingannate anzi che non curate, però l'uomo di spirito finge di compiacere ai loro desiderî affinchè, deposto ogni pudore, procaccino il suo piacere. Ossequio e consenso sono i vincoli dei cuori femminili, la gentilezza è la matrice dell'amore e nulla amano tanto le donne quanto di vedersi onorate ed apprezzate. Però tu degnati d'essere gentile verso queste etere e non importa, se nel cuore le disprezzi e abomini. Non voler essere bello e scortese come boschetto che non offra fiori. Anzi, non bisogna

che tu sia soltanto gentile, perchè la sola gentilezza a nulla vale; occorre che tu ami e goda di quei piaceri che pochi a questo mondo godono, tanto sono essi difficili a conseguirsi. Gli dèi stessi, sai bene, sono persuasi che non vi è cosa al mondo superiore all'amore, e i cieli furono sedi di adulterî e di concubinati. *Indra* amò *Ahalyâ* moglie dell'asceta *Gautama*, *Bṛhaspati* ebbe un figlio da *Mamatâ* consorte di *Autathya* e fu a sua volta marito sfortunato perchè *Candramâs* gli rese incinta la moglie; *Parâçara* stuprò la vergine *Kâli* e tanti e tanti altri dèi, semidei, eroi e magnanimi della terra preferirono andare in rovina anzi che rinunziare alla donna adorata, si diedero in braccio ai piaceri illeciti e figuriamoci ai leciti.

E vuoi tu giovane qual sei, sano, robusto e grazioso voltare le spalle ai piaceri che tutto il mondo avidamente cerca e che ti si parano davanti lecitamente? »

Com'ebbe finito *Udâyin* di parlare, il principe, scoppiando come tuono, gli rispose:

« Non è già che io disprezzi i piaceri e so bene che il mondo li cerca; ma labili, transitorî, fugaci sono i piaceri, e l'anima mia non può appagarsi di ciò che non è eterno. Se non esistessero vecchiezza, malattia e morte, forse allora sì potrei appagarmi dei lusinghieri godimenti del senso. Però pensandoci bene, fosse anche eterna la bellezza di queste donne, il savio non dovrebbe, non potrebbe trovarvi la soddisfazione di tutte le sue brame. Ma la vecchiezza tracannerà la venustà di queste donne ed esse non saranno più cosa desiderabile: è dunque da stolto appagarsene. Vuoi tu che io mi riduca a godere come le gazzelle e gli uccelli che si amano tra loro e si dilettano quantunque portino tutti egualmente in sè i germi della decrepitezza, della malattia e

della morte? E che mi fa che gli dèi e i magnanimi della terra abbiano anche essi errato? Per me anche il dio che errando si apporta dolore e non sa dominare le sue passioni, cessa di essere partecipe di vera grandezza.

E quanto a ciò che tu dicesti circa il contegno da tenersi verso le donne, che cioè convenga mostrarsi gentili per ottenerne i favori e non curarle poi in fondo al nostro cuore, io ti rispondo che non mi riesce capire come si possa essere falsi quantunque gentili. Detesto l'urbanità divorziata dalla rettitudine e vada anzi in malora quando non diventi comunanza perfetta di sentimenti. Se il giuoco degli innamorati dev'essere quello d'ingannarsi a vicenda, non mette più conto che gli uomini guardino le donne e le donne gli uomini!

Ammiro davvero la costanza e la durezza del tuo cuore se ti riesce vedere nei labili piaceri del senso cosa che sia veramente sostanziale e durevole, se puoi persistere a magnificarli mentre pur sai che tutte queste creature si avviano verso la morte. Per parte mia ho paura, e ogni mia fibra trema quando penso al pericolo della decrepitezza, della malattia e della morte. Io non trovo più requie, non so darmi più coraggio, non so capacitarmi che possa più esservi alcun piacere e parmi vedere il mondo intero in preda alle fiamme di un incendio.

Se questo nostro cuore non è fatto di ferro, piangere conviene non già ridere mentre vigili e pronte stanno vecchiezza, malattia e morte, immani e sicuri pericoli sospesi sul nostro capo! »

Il sole intanto tramontava dietro il monte occiduo e il suo disco luminoso permetteva che gli occhi della gente lo affisassero. Le belle etere deluse nei loro desiderî tornarono in città coi monili e le sfarzose

vesti inutilmente indossate, con le loro arti e i vezzi vanamente adoperati, ma con entro al cuore l'amore ardente per il principe!

Con le ombre della sera i cittadini lasciarono il parco e l'augusto vedendo che tutti si avviavano verso casa, tornò fra le delizie del suo palazzo per meditare sulla instabilità dell'universo.

Un giorno *Sarvârthasiddha* vago di vedere luoghi silvestri e desideroso di quiete, uscì fuori di città in compagnia dei figli dei ministri, esperti di vario e ameno conversare. Avendo inforcato *Kaṇṭhaka*, il suo cavallo, prediletto, giunse in un campo tutto smosso dall'aratro e coi solchi somiglianti alle onde del mare. Commisti alla terra vedevansi fili di nuova erba e pianticelle spezzate dal ferro dell'aratro e a milioni vermi ed altri piccoli esseri viventi schiacciati e tagliuzzati. I lavoratori del campo esposti al vento, al sole, alla polvere, mostravano il volto tutto screpolato, mentre le bestie da tiro ansimanti si accasciavano sotto il peso del carico. A prezzo d'innumerevoli morti e d'infinito dolore concede la terra i suoi frutti!

Il principe smontò d'arcione, e camminando a passi tardi e lenti pensò che la vita si alimenta di morti e la morte di vite ed esclamò straziato: « tutto codesto è veramente miserevole ». Cercò un luogo appartato, si sedette alle basi di un albero di *Jambû* e sempre meditando sulla necessità del nascere e del perire, del perire e del nascere, trovò la via che conduce il pensiero a diventare saldo, stabile, fermo. Continuando a meditare col pensiero scevro d'ogni distrazione, egli si sentì emancipato dai suoi sensi, non s'accorse più del mondo esterno, provò una pace deliziosa interna e fece tra sè questo ragionamento: « folle orgoglio ed ignoranza è quella coscienza di

forza giovanile che ci fa dimenticare e quasi disprezzare la vecchiezza; matta presunzione è quella fede nella nostra sanità che ci fa considerare l'infermo come diverso da noi; illusoria soltanto è quella esuberanza di vitalità che induce in noi ribrezzo per il cadavere. Poichè io diventerò vecchio, potrò ammalare, morirò, non mi è più lecito abominare la vecchiezza, la malattia, la morte negli altri ».

Fatto questo ragionamento egli non sentì nel cuore nè letizia, nè afflizione, non dubitò nè si accasciò o assopì, nulla desiderò, non odiò nè disprezzò nessuno. L'anima di lui monda di ogni passione era diventata pura! Ed ecco gli apparve un uomo, a lui solo visibile, sotto le spoglie di monaco. « Chi sei tu mai? » gli domandò l'augusto, e l'altro: « Spaventato dall'eterno incessante rivolgersi delle cose di questo mondo che nascono e periscono per nascere e perire indefinitamente e senza scopo, io mi sono fatto monaco a fine di sottrarmi al dolore dell'esistenza. L'anima mia assetata di liberazione mira a ciò che è immortale, eterno, beato. Lontano dagli uomini, coi sensi domi, con pensieri diversi da quelli degli altri uomini, scegliendo la mia dimora quando alle basi di un albero, quando in una casa abbandonata e diruta e quando in cima a un monte o nel cuore di una foresta, percorro la terra privo d'ogni avere, nulla sperando, campando di elemosina e intendendo al sommo Bene ». Ebbe appena finito di parlare che sparì volando al cielo come un uccello sotto gli occhi del principe ammirato e stupefatto. Quel monaco era un abitatore del cielo mandato dagli dèi in terra per additare a *Sarvârthasiddha* la sola vera via della salvezza!

Non ebbe il principe più dubbio e fermò in quel momento il proposito di farsi monaco e di rinunziare

al mondo, montò a cavallo e il suo diletto *Kaṇṭhaka* tosto lo ricondusse in città. Egli vi rientrò di mala voglia come elefante che dalla nativa foresta sia tratto a forza nella palizzata addomesticatrice. Nell'entrare in città s'imbattette in una donzella di corte la quale vedendolo alzò e commise le mani in segno di saluto e disse: « *Beata e felice* davvero la donna che ha un marito come te! ». A quelle parole « *beata e felice* » l'augusto si fermò e in quel momento capì in che cosa doveva consistere la vera felicità, la vera beatitudine, e fece voto di raggiungere il « *ṇirvâṇa* ».

Stavasi intanto *Çuddhodana* in mezzo ai suoi ministri a consultare e deliberare, il cuore per nulla presago del gran dolore che il figlio gli apprestava, e all'improvviso se lo vide innanzi, con le mani alzate e giunte in segno di saluto, esclamare: « concedimi, o Sire, il tuo grazioso permesso perchè io mi faccia monaco e raggiunga la salvezza; tanto o prima o poi è fatale che io debba separarmi da te ».

Quale albero che da elefante furioso investito e percosso vacilli, così pure tremò *Çuddhodana* all'udire quei detti e prendendo al figlio le mani disse con le lacrime che gli facevano groppo alla gola: « Desisti, o diletto, da tale tuo proposito, errore è darsi alla vita monastica nella primavera degli anni, quando infuriano le passioni e i sensi sono avidi di godimenti. A me sì tocca, non già a te di calar le vele e raccoglier le sarte, di dedicarmi tutto a pensieri e ad opere di pietà e trasferire in te il potere regale, in te che ne sei l'ambito ricettacolo. Perchè la vita non fallisca nella sua mèta bisogna goder prima tutti i piaceri della gioventù, poi tutti quelli dell'età virile e finalmente ritrarsi nelle selve a compiervi pratiche di ascetismo. Desisti dunque dal tuo divisamento e

cerca ogni compiacenza nei doveri di padre di famiglia che ora t'incombono ».

« Ebbene » rispose *Sarvârthasiddha*, « io ti prometto di rinunziare al rifugio della selva, purchè tu mi sia garante in queste quattro cose: che questa mia vita non mi conduca fatalmente a morire; che la malattia non mi privi mai di questa mia salute; che la vecchiezza non deturpi questa mia giovinezza; che la disgrazia non mi porti mai via la prosperità di cui ora sono partecipe ».

E al figlio che chiedeva cose impossibili procurò *Çuddhodana* di calmare l'accesa fantasia mostrandogli come egli ora agisse senza prudenza sotto l'impulso di un desiderio smodato e frenetico. Ma *Sarvârthasiddha* non volle sentir ragione e disse:

« Se dunque non sono possibili quelle quattro cose che io ti ho chiesto, è fatale che io segua il mio corso, perchè io voglio uscire da questo mondo di dolore con la stessa foga di chi si precipita fuori di una casa arsa dal fuoco. La morte dovrà separarci certamente, e compiendo essa tale separazione, il dolore sarà lo stesso e nullo il merito. Meglio è dunque che io mi spicchi da te volontariamente e che il gran dolore di lasciarti sia almeno accompagnato dal raggiungimento della mèta che mi sono prefissa e dalla mia soddisfazione ».

Non valsero lacrime paterne, a nulla giovarono ragionamenti, consigli e esortazioni di ministri: il principe tenne duro, e afflitto e mesto rientrò nei suoi appartamenti. *Çuddhodana* più che mai fermo e risoluto a non lasciar partire il figlio, ordinò che la guardia fosse raddoppiata e si preparassero le più varie distrazioni e i massimi piaceri al principe.

La sera le più belle, nobili e colte damigelle di *Kapilavastu* convennero a corte, chi con la lira e

chi col flauto, chi col liuto e chi col tamburello, ad eseguire la più scelta, squisita e deliziosa musica che immaginar si potesse. Sedeva l'augusto sopra un magnifico trono di oro tempestato di diamanti, e prestava orecchio a quella musica divina senza provarvi nessun diletto e col pensiero assorto nella suprema liberazione dal dolore.

Allora gli dèi capirono che era giunta l'ora stabilita dal fato alla partenza di lui dalla casa paterna, e d'un tratto colpirono le vezzose damigelle di un sonno grave e profondo, perchè tutte simultaneamente, colte all'improvviso dal torpore, assumessero le più sconce e ributtanti posture.

Prima di rinunziare al mondo è necessario che la massima illusione, la più salda catena che tiene avvinto l'uomo alla vita con lusinghe e promesse di felicità, la donna, voglio dire, perda ogni potere, ogni prestigio sull'anima del futuro Buddha. Aveva il principe respinto le belle etere nel parco ed era riuscito trionfalmente a dominare se stesso. Non bastava: egli doveva sentire addirittura ribrezzo per la donna, e sentirlo non già per cortigiane ma per graziose e nobili damigelle esperte d'ogni più eletta e desiderabile arte, affinchè il proposito di lui potesse veramente dirsi maturo, irrevocabile, fatale.

Povere donzelle colte all'improvviso dal sonno! Non più padrone di sè epperò prive di pudore, esse pur tanto pudiche, russavano fortemente, e giacendo con le braccia abbandonate nel modo più sguaiato, tratto tratto sbadigliavano sconciamente. Alcune avevano gli occhi sbarrati e immobili e parevano tanti cadaveri, altre li tenevano strettamente serrati e sembravano orride. Una, appoggiata la guancia sulla mano tremante e col liuto abbandonato in grembo, mostrava un volto sdegnoso e arcigno; un'altra

dormiva abbracciando in modo sconvenevole il tamburello quasi abbracciasse l'amante. Questa appoggiata alla finestra, col capo all'ingiù piegava le membra ad arco; quella giaceva nell'atto di tirarsi tra le gambe il tamburo che quasi faceva le veci di un amante scherzoso e fuori di lena al termine del piacere d'amore. Chi aveva denudato il seno e chi le natiche, una aveva i capelli sparsi e arruffati, l'altra la bocca aperta, le membra gonfie, la bava colante dalle labbra, le pudende allo scoperto.

Sarvârthasiddha guardò e si sentì pervaso da un fremito di ribrezzo. «Ecco» disse poi «ecco quello che sono le donne allo stato naturale: esseri deformi e impuri. Se non che l'uomo illuso dalle vesti e dai fregi di cui si coprono, di esse s'innamora. Se l'uomo considerasse che cosa sono in realtà le femmine e le vedesse come le vedo io mentre dormono in sconce posture, egli non alimenterebbe più l'ebbrezza che per esse sente. Invece sopraffatto dalla fantasia che gli fa intravvedere bellezze e pregi che non esistono, arde egli di concupiscenza e di amore».

Il velo dell'illusione è caduto, non v'è più nulla al mondo che possa contrappesare la sete di eternità da cui si sente invaso l'augusto, ogni più raro bene terrestre diventa una irrisione rispetto alla grandiosa mèta di riscattare dal dolore se stesso e l'umanità. Stabilisce di fuggir via dal palazzo quella notte stessa, e trova complici gli dèi i quali fanno in modo miracoloso spalancare spontaneamente il portone. Volgendo un ultimo sguardo di schifo e di orrore su quelle donne addormentate, scende il futuro Buddha giù nel primo cortile, desta dal sonno il suo palafreniere *Chandaka* e gli dice: «conducimi qui tosto *Kanthaka*, chè io vo' partire di qui e raggiungere la beatitudine eterna. Certamente assai prossima deve

essere la mèta; me ne dà fidanza questa intima soddisfazione che oggi è nata nel mio cuore, questa incrollabile fermezza con cui perseguo il mio proposito, un non so quale sentimento di sentirmi protetto anche quando mi trovo solo. Che quelle donne poi si sieno addormentate repentinamente contro ogni pudore e ogni rispetto e che il portone si trovi miracolosamente spalancato, sono segni non dubbî che è giunta l'ora di partire per raggiungere la salvezza mia e del mondo».

Ben sapeva *Chandaka* quali fossero gli ordini del re e che il dovere gl'imponeva di disubbidire al principe, ma da una arcana forza superiore sospinto, andò nella stalla e di lì a poco adduceva all'augusto l'ottimo palafreno *Kaṇṭhaka*. Era questo destriero veramente maraviglioso: lunga aveva la schiena, i calcagni, la coda; corti i peli, la groppa e gli orecchi; il dorso abbassato, sollevati i fianchi e la pancia, larghe le narici, la fronte, le cosce ed il petto; nessun cavallo lo vinceva in vigore, velocità, impeto e docilità. Il principe lo carezzò con la mano e gli disse: «quante volte, o mio buon *Kaṇṭhaka*, il re mio padre in groppa a te vinse i nemici; procura dunque che anche io per mezzo tuo raggiunga la salvezza. A questo mondo si trovano dappertutto compagni sempre che si tratta di guerra, di acquisto di piaceri o di ricchezza; ma quando cadi in miseria o vuoi compiere opera veramente pietosa, tutti voltano i calcagni e resti solo. Però il cuore mi dice che quelli che ti sono compagni in un'opera trista, partecipano del più o meno pronto castigo che ad essa deve seguire; mentre chi ti è compagno nel bene, divide con te il guiderdone che quel bene infallibilmente si tira dietro. Però tu, o *Kaṇṭhaka*, cooperando a questa mia partenza che intende al bene di tutto il mondo, farai bene anche a te stesso».

Il principe quindi salì in groppa al bianco destriero e sembrava il sole a cavalcione di una candida nuvola autunnale.

Il buon *Kaṇṭhaka* partì di galoppo, ma in modo da sopprimere ogni scalpitio che potesse spaventare e mettere sull'avviso la gente destandola, si trattenne dal nitrire, evitò ogni battito delle mascelle, e solo correva, correva. Quando fu stanco e il suo passo cominciò a non essere più fermo, gli *Yakṣa* invisibili, inchinandosi e protendendo le mani, sostennero gli zoccoli di quell'eccelso palafreno. Tutte le porte della città si sbarrarono spontaneamente per far passare il Salvatore del mondo, il quale appena fu fuori di *Kapilavastu* si volse indietro, e mirando le torri ed i pinnacoli, pronunziò ad alta voce queste parole che sembrarono ruggito di leone: « prima di aver visto la fine delle nascite e delle morti io più non tornerò nella città che da *Kapila* ha nome! ».

Col cuore giocondato esultarono in massa tutti i celesti e gli trasformarono sul cammino la nebbia in luce, e *Kaṇṭhaka* intanto correva, correva.

Prima di procedere oltre nella esposizione della maravigliosa leggenda, penso che sia opportuno fermare alcuni punti sui motivi che il poeta vuole determinanti e decisivi nella eroica risoluzione del suo eroe. E primamente questi non deve confondersi coi soliti vinti dalla vita cui un amore contrastato, un rovescio di fortuna, un'ambizione fallita caccia e spinge in un cenobio a immaginarvi e procacciarvisi un cielo fatto appunto di quella felicità che non raggiunsero e non provarono in terra. Il ritrarsi di tutti questi uomini dal mondo, lascia freddi e insensibili e non può essere degna materia del canto del poeta. Si tratta di una delle tante forme dell'egoismo umano insoddisfatto, e ovunque questo si annidi, ogni

grandezza, ogni poesia esula. Nel compiere la sua grande rinunzia *Sarvârthasiddha* è invaso da un sentimento di pietà infinita per l'umanità sofferente e da un eroico furore che gl'inspira una fede illimitata in se stesso. Non è soltanto il desiderio di sottrarre il suo *io* alla vecchiezza, alla malattia, alla morte, in una parola, ai dolori dell'esistenza, il movente della sua partenza. Venendo al mondo egli subito esclama: « io sono nato per conoscere la verità salvatrice delle genti, e questa è l'ultima mia nascita » [1], e quando respinge le lusinghe delle etere dice a se stesso: « chi vede il proprio simile colpito dalla vecchiezza e non si conturba e resta sereno, oh non si comporta costui forse come l'albero irragionevole cui riesce cosa del tutto indifferente se l'albero vicino venga spogliato dei suoi fiori? Chi vede il proprio simile straziato dalla malattia e non si conturba e resta sereno, oh non si comporta costui forse come l'albero irragionevole che non si dà pensiero del saccheggio dei frutti dell'albero vicino? Chi vede il proprio simile falciato dalla morte e non si conturba e resta sereno, oh non si comporta costui forse come l'albero irragionevole che resta indifferente dinanzi allo scempio che altri fa, con la scure, dell'albero vicino? [2] *Açvaghoṣa* vuole dunque l'anima del suo eroe penetrata dalla pietà, dalla compassione più profonda; chè anzi questa non si limita agli uomini, ma abbraccia tutti gli esseri viventi, tutte le creature, perfino i vermi, le pianticelle, gli steli di erba che l'aratro passando schiaccia, spezza, taglia, frantuma. « Osservando » dice il poeta, « quel suolo cosparso di pianticelle e fili di erba spezzati dal ferro dell'aratro e tutto seminato

(1) I, 34.
(2) IV, 60, 61.

di uova, di vermicciuoli e d'altri minuscoli viventi schiacciati e triti, egli si addolorò profondamente della loro uccisione come se si trattasse di quella dei suoi proprî parenti » [1].

Non si può andare più in là in fatto di pietà e d'altruismo, però il Buddha di *Açvaghoṣa* nel lasciare la casa paterna è evidentemente dominato da un sentimento di sconfinato amore per gli altri e dalla fede più perfetta di trovare non pure per sè ma per gli altri la via della salvezza.

Amore e fede animano il Buddha di *Açvaghoṣa* al principio della sua carriera così come animano e sempre animeranno i grandi della terra alle loro grandi imprese. Il freddo ragionamento verrà poi, dominerà sovrano, ma sempre sulla base del sentimento da cui ha preso le mosse, a cui deve l'origine, per cui trova la sua ragion d'essere. Tutto questo è perfettamente umano, perfettamente logico, e il grande poeta è sempre perfettamente umano, perfettamente logico.

Ma fate che la psicologia del Buddha cada invece che nelle mani di un gran poeta qual'è *Açvaghoṣa*, in quelle di pedanti teologi e casisti, e ogni cosa sarà sciupata: il Buddha ed i buddhisti appariranno penetrati di uno stoicismo egoistico presso che odioso e solleciti di una cosa sola: procacciare la propria salvezza e limitarsi, nel volere il bene degli altri, a predicare la legge di Buddha.

Io ricordo che al Congresso degli Orientalisti tenutosi a Parigi nell'anno 1897 e precisamente il giorno sei settembre, il dottissimo cultore di studî buddhistici in Germania, Hermann Oldenberg, lesse

---

(1) v, 5.

un magistrale discorso per dimostrare assai poco rispondente agli ultimi risultati della indagine scientifica la esposizione che il grande scrittore francese Taine aveva fatta fino dal 1860 della dottrina del Buddha. Il discorso dell'Oldenberg si trova ora stampato in una raccolta di saggi intitolato «Aus Indien un Iran» (1). Uno dei punti nei quali, a giudizio dell'Oldenberg, il Taine ha sbagliato, è certamente il concetto della compassione presso i Buddhisti. Non è il caso, dice l'Oldenberg, di sciogliere a questa un inno, di credere che quando nel buddhista venga meno ogni forza d'anima e le lacrime stesse sieno inaridite, egli, pure soffrendo, trova un'ultimo avanzo di forza per volgersi verso l'infelice che soffre al suo fianco; talchè l'uomo sente il caldo contatto della mano dell'altro uomo e spirare un'aura blanda che tutti egualmente riscalda, gli umili e i poveri non meno dei potenti (2). Io credo, continua l'Oldenberg, che il ritratto fedele della pietà buddhistica, debba essere disegnato con linee e tratti infinitamente più freddi. Ignoto è tra i buddhisti chi attingendo dalla profondità del proprio dolore la pietà, si volga verso il vicino infelice e soffra con lui, così come vuole appunto il significato della parola compassione. Innanzi a tutto il buddhista è preoccupato della propria salvezza. Sotto il nome di beneficenza si approvano e legittimano azioni di spietata crudeltà, per mezzo delle quali altri si acquista quel merito che spinge innanzi sulla via atta a far diventare illuminato; basti ricordare la storia di *Vessantara*. E chi ha raggiunto la mèta, il vincitore di ogni soffrire, il Trionfatore, si volge sì

(1) Berlin, Verlag von W. Hertz, 1899, pp. 121-128
(2) Pag. 126.

benignamente, quando nessun dolore più lo tocca, verso chi soffre. Ma egli non si cura di quale dolore individuale costui soffra, così come non si cura della esistenza individuale. Da una olimpica altezza, con fredda calma, gli presenta il quadro dell'immane dolore mondiale e gli recita quelle formole, quei concetti, quelle argomentazioni intendendo le quali altri vide il mezzo di liberarsi dal dolore e nelle quali in realtà infinite anime trovarono pace e riposo (1).

Chi potrà non trovar giuste queste osservazioni dell'Oldenberg? Egli vi parla e ragiona coi libri canonici alla mano. Non sembra però che *Açvaghoṣa* concordi con essi. Il poeta smentisce la tradizione. Meglio così!

---

(1) Pag. 127.

CAPITOLO IV

La visita di Sarvârthasiddha all'eremo dei penitenti brahmani — Colloquio di lui col cappellano e col ministro del re.

Il sole, occhio dell'universo, si era levato da poco, quando il principe in groppa a *Kaṇṭhaka* giunse nei pressi di un eremo. Tutto era silenzio, pace, riposo, fiducia! Le gazzelle, di solito sì timide, dormivano placidamente ovunque senza ombra di timore, e gli uccelli se ne stavano quieti e sicuri quasi non conoscessero pericoli e spaventi.

Da tanta serena tranquillità il principe si sentì come rinfrancato e gli parve d'esser giunto al termine fortunato d'ogni sua brama. Smontò da cavallo, carezzò *Kaṇṭhaka* e disse: «ci siamo!».

Molto si compiacque quando voltandosi scorse *Chandaka*, il fedele scudiero, che avendo da lontano seguito a corsa il cavallo, giungeva in quel momento tutto trafelato e anelante! «O dolcissimo *Chandaka*» disse il principe con le lacrime agli occhi, «sei davvero un amico rarissimo, perchè alla devozione e all'affetto che mi dimostri, tu aggiungi la prova di essere un uomo forte, coraggioso, gagliardo. In generale chi è forte non ti è devoto e chi ti è devoto non è forte. E tanto più io resto conquiso da questa tua egregia azione in quanto che tu sai bene di non avere più nulla da sperare da me. La speranza di un tornaconto lega l'uomo all'altro, e azione veramente disinteressata al mondo non esiste: il padre stesso

mantiene il figlio per il bene futuro della famiglia e il figlio onora il padre per il sostentamento. Il tuo procedere dunque mi commuove ad onta che io, aspirando ormai a tutt'altro, e sollecito di sradicare dal cuore ogni tenero e molle affetto, sia divenuto freddo e indifferente. Però, prendi ora *Kaṇṭhaka* e torna indietro, perchè io ho raggiunto la selva desiderata ».

Così dicendo il principe si spogliò di alcuni ornamenti e li offrì a *Chandaka* come pegno della sua gratitudine. Poi togliendo dal diadema la più fulgida gemma, continuò: « porta questo gioiello al padre mio e digli che io sono venuto qui per sterminare dal mondo il dolore, non già per vaghezza di procacciarmi una sede nel cielo, nè perchè sia venuto meno in me ogni affetto, nè finalmente per sdegno. Digli che non si affligga per me che cerco di sottrarmi ai dolori dell'esistenza, ma per coloro i quali, avidi di godere, alimentano nel cuore desiderî che sono poi causa di dolore. Digli che io seguo l'orma dei miei maggiori nell'eleggere questa via la quale deve condurmi alla conoscenza del vero, e che ho voluto essere erede piuttosto delle virtù degli antenati che delle ricchezze, ciò che raramente succede nel mondo. E se egli dovesse objettarti che troppo giovane ancora mi sono messo per la via della rinunzia, e tu rispondigli che la pratica della virtù non è mai fuori di tempo, che mentre la morte sta sempre lì appostata come nemico per coglierci, occorre che ci si affretti a compiere opere buone e ad accumulare meriti sopra meriti. E se ad onta di tutte queste ragioni dovesse l'afflizione perdurare nel mio genitore e tu dipingimi a lui come un ingrato privo di ogni virtù: così almeno egli non mi amerà più e non amandomi cesserà pure il cordoglio ».

« O Signore » replicò il fedele scudiero « codesto tuo fermissimo proposito fa che il mio cuore sprofondi nell'afflizione come elefante nella melma del pantano. Oh come potrà mai questa tua delicata persona, assuefatta a tutti gli agi, degna di tutte le blandizie e le cure, adattarsi al duro giaciglio dei penitenti fatto di aspri e pungenti sterpi? Fu certo un'arcana forza quella che mi costrinse a condurti il cavallo, chè io conoscendo la tua intenzione, non avrei dovuto, non avrei voluto ubbidirti. Pensa a quello che tu fai: non volere abbandonare, come l'ateo la religione, il tuo vecchio padre che ti adora; non volere dimenticare, come l'ingrato il beneficio, la tua zia che spese ogni forza, ogni cura in allevarti; non voler respingere, come l'eunuco la fortuna, la tua regal consorte, virtuosa, illustre, devota; non voler rinunziare, come l'uomo vizioso alla più fulgida gloria, al tuo figlio che ancor bambino è pur già tanto cospicuo. E se incrollabile è il tuo divisamento di lasciare e parenti e regno, deh, per pietà, non volere lasciar me che trovo il mio rifugio solo in ubbidirti. No, non mi regge l'animo di tornarmene in città lasciandoti in questa selva! E che mi dirà il re quando mi vedrà solo senza di te? Che potrò inventare di plausibile per rispondere alle domande che mi faranno le tue donne? Tu mi suggerisci di dipingerti come un ingrato e un malvagio; e chi mi crederà e non mi tradirò io stesso attribuendo macchie a te che sei senza macchia? Solo chi si sentisse di affermare o di credere che la luna scotta, potrebbe affermare o credere che tu nato ad emendare i difetti negli altri, accogli in te stesso difetti. Tu buono, pietoso, compassionevole, non devi, no, abbandonare così quelli che ti amano. Però torna indietro, e abbi pietà di me ».

Sarvârthasiddha, rimanendo fermo e sereno, così rispose all'afflitto scudiero:

« *Chandaka*, non accorarti di questa separazione. Tutta la vita è fatta di separazioni inevitabili. Posansi gli uccelli un momento sull'albero e poi se ne dipartono, unisconsi insieme per un tratto le gru e poi si separano: così pure fanno gli uomini. Gli alberi stessi si separano dal verde colore delle loro foglie; quanto più dunque dovrà l'uomo separarsi dall'altro uomo! Che sono io più per mia madre morta, che cosa è più mia madre per me, mia madre che mi portò nel seno con tanto amore, con tanti dolori e in fondo perdette il frutto d'ogni sua fatica? Questo mondo va innanzi mentre c'inganniamo gli uni gli altri; però nessuna cosa possiamo chiamare nostra quando la nostra unione con essa dura quanto un sogno ed ha la consistenza del sogno. Dunque, non affliggerti e parti, e se il tuo amore per me dovesse persistere, fa' che il corpo solo si allontani da me e tornami sempre vicino col pensiero. Quando sarai giunto a *Kapilavastu*, di' pure al mio popolo: ' Frenate i cuori e udite la sua risoluzione: o egli presto tornerà fra voi dopo aver sradicato dal mondo vecchiezza e morte, ovvero, fallitagli la speranza, cercherà disperato rifugio nella morte ' ».

A tai detti *Kaṇṭhaka*, l'eccelso destriero, gli leccò i piedi e una fervida lacrima cadde dal suo bell'occhio equino.

Il principe lo carezzò con la mano dicendo: « non piangere, o mio *Kaṇṭhaka*, tu sei davvero un cavallo straordinario. Abbi pazienza e presto verrà il compenso alle tue fatiche ». Finalmente avendo preso per l'elsa ingemmata l'aguzza spada dalle mani dello scudiero, la trasse fuori del fodero come serpe velenoso dal foro del suo nascondiglio e con essa si rase i

capelli. Lanciò quindi nell'aria e capelli e diadema mentre il candido mantello si apriva e spandeva gonfiato dal vento. E molti celesti vennero giù invisibili a raccogliere la sacra reliquia dei capelli e il diadema infranto.

Avendo così fatto divorziare il suo capo da ogni insegna e magnificenza reale, il principe pensò a disfarsi di quel manto tutto fregiato di cigni dorati che ancora ricordava la passata grandezza. A soddisfare il suo desiderio scese in terra un abitatore del cielo, e assunta la figura di un cacciatore e indossato un rozzo vestito di colore giallo rossiccio, trasse alla volta di lui. E l'augusto gli disse: « questo tuo abito mal si accorda col tuo mestiere micidiale e sembra piuttosto l'emblema di un santo. Vuoi tu barattarlo con questo mio mantello bianco? ».

E il finto cacciatore rispose: « quest'umile veste dai miti colori mi serve ad ingannare le bestie; vengonmi esse fiduciose dappresso, e così le ammazzo. Ma se tu, o gentile, hai di essa vaghezza e puoi giovartene, io volentieri te la cedo in cambio del tuo candido manto ». Prese il principe i rozzi indumenti e consegnò il suo bianco mantello al cacciatore, il quale tosto riassunse sembianze divine e volò in cielo col prezioso acquisto. Restarono stupiti a guardarlo il principe e lo scudiero, e della veste giallo rossiccia facendo il massimo conto si ricoprì le membra l'augusto, in essa rifulgendo di gloria più tersa e luminosa. Quindi s'internò nella selva, e *Chandaka* vedendolo allontanarsi così privo d'ogni distintivo reale, in povera veste sbiadita e con la rinunzia nel cuore, alzò le braccia al cielo, diede in un pianto dirotto e cadde al suolo privo di sensi.

Sarvârthasiddha ha rinunziato al mondo, e comincia ora per lui l'affannosa ricerca del vero. Spera

che questo gli possa essere rivelato dai romiti o penitenti che rappresentano la religione tradizionale. Vedremo che egli resterà deluso; e intanto avvertiamo che la scena che ora segue ci presenta in pochi tratti un quadro fedelissimo delle pratiche ascetiche dei brahmani e insieme l'acuta e profonda critica demolitrice delle credenze e dei riti sanciti dalla tradizione, avversati e combattuti dalla nuova religione di Buddha.

Avanzando l'augusto verso l'eremo, gli abitanti di esso stupefatti si posero a mirarlo, chè quantunque e' fosse spoglio d'ogni fregio atto a tradire l'esser suo, tuttavia era tale la maestà della sua persona che gli occhi restavano ad essa avvinti e in essa rapiti. I bifolchi e le loro donne tenendo in mano i gioghi si fermarono, e curvandosi per salutare agitavano le teste al pari dei loro buoi; i brahmani che erano usciti per far legna e raccogliere fiori ed erbe adatte ai sacrifici accorsero da ogni parte nè più prendevano la via delle loro celle; giubilanti i pavoni squittirono quasi avessero visto una nuvola nera, nunzia di pioggia, salire su in cielo; le gazzelle dai mobili occhi cessarono di brucare e si fermarono davanti al nuovo ospite cospicuo, mentre le mucche già munte lasciavano colare latte abbondante. Invitato cortesemente dai penitenti, il principe attraversò l'eremo, riguardando con curiosità sempre crescente le varie pratiche di penitenza che quei religiosi compivano per guadagnarsi il cielo.

E ad uno di essi così parlò: « è la prima volta che visito un eremo, però degnatevi di spiegarmi quali e quanti sono i vostri riti ascetici e le regole, a che cosa mirano e quale frutto ve ne ripromettete ».

Rispose il brahmano: « la legge tradizionale impone agli asceti di non mangiare cibo preparato e

venduto in città, ma soltanto frutta, radici, foglie ed acqua che la selva largisce. Varie sono le nostre penitenze, perchè alcuni fanno voto di vivere a mo' di uccelli e campano di soli chicchi di grano spigolato; altri s'impegnano di menar la vita di gazzelle e carponi vanno brucando erbe per i prati; altri ancora come i serpenti si cibano soltanto di aria, restano immobili mesi e mesi e lasciando venir sui loro corpi le formiche diventano tanti formicai. Chi si procaccia la sussistenza dalle pietre, chi dal grano stritolato coi propri denti, chi dagli avanzi delle vivande cucinate e preparate per gli altri. Questi bagnano continuamente i loro capelli, quelli vanno sott'acqua e vi restano sommersi quanto più tempo possono facendo assumere ai loro corpi la forma di testuggine. Per mezzo di tutte queste penitenze, alcuni raggiungono il cielo se quelle furono perfette, altri il mondo degli uomini se furono imperfette. Colma di dolore è invero la strada che conduce al cielo e il dolore è anzi la radice di ogni merito religioso ».

Sarvârthasiddha allora pensò: « dunque la penitenza deve essere materiata di dolore e il frutto che ne consegue è l'acquisto del cielo. Intanto gli uomini restano pur sempre soggetti alla vecchiezza, alla dura necessità di morire per tornare a nascere e di nascere per tornare a morire. Vano mi sembra l'affaticarsi di tutta questa gente. Chi abbandona ricchezze, parenti e piaceri e si sottopone a dura disciplina per guadagnare un posto nel cielo, costui in realtà esce da una prigione per entrare in altra peggiore. Chi spinto dal desiderio di conquistare il cielo, si volge all'azione, e mortificando la carne getta semi che frutteranno altre nascite, costui in realtà accumula soltanto dolore su dolore.

Oh come mai col pericolo della morte che incombe e che è il massimo spauracchio per gli uomini, questi poi mettono ogni impegno a rinnovare una vita che conduce daccapo fatalmente a morire? Finchè c'è desiderio, finchè c'è azione, la morte è inevitabile e l'uomo torna a sprofondare nel baratro che egli teme. Questi si affaticano per il mondo di qua, quelli si arrovellano per il mondo di là: così gli uomini delusi nelle speranze, falliti nei disegni, per cercar di star bene finiscono per stare peggio. Ammiro nella religione lo sforzo di rinunziare a piccoli beni per raggiungere grandi beni, ma biasimo che tale sforzo abbia ad essere ripetuto in eterno, mentre la vera saggezza con lo stesso sforzo fatto una volta sola dovrà raggiungere definitivamente la meta. E può mai esser vero che ci si acquisti meriti sottoponendo la carne ai cilizi? Se la vera religione dovesse consistere nella mortificazione della carne, evidentemente allora il godimento della carne diventerebbe empietà; ma con la religione che si pratica in questo mondo si mira a raggiungere il godimento nel cielo, dunque la religione di qua produce ed alimenta l'empietà di là. Oh non vedono questi brahmani che la povera carne non ha nessuna colpa, che il corpo agisce o resta inerte secondo comanda la mente, che questa è la sola vera colpevole bisognosa di disciplina e di freno, che il corpo senza la mente è simile ad un tronco? E se fosse vero che il digiuno e la sobria dieta rendono l'uomo puro e procacciano l'ambito merito religioso, allora perchè non chiamare santi anche quegli uomini che per delitti commessi sono decaduti dalla casta, hanno perduto ogni avere e sono costretti dalla povertà a cibarsi scarsamente e a rinunciare ai godimenti; perchè non chiamare sante anche le gazzelle che si nutrono di fili di pura erba e di acqua? 'Ma'

mi sento rispondere da questi penitenti ' non è già il dolore, il digiuno in sè e per sè ciò che partorisce merito, ma l'intenzione con la quale si sopportano i patimenti della penitenza '. Rispondo io: ' la stessa pura e meritoria intenzione si può benissimo avere anche nel procacciarci i piaceri; però se nel godere la buona intenzione non ha nessun valore, non ne avrà nessuno nemmeno nel patire '.

Ho i miei dubbî che quell'acqua santa che si spruzzano addosso questi asceti lavi davvero i peccati e purifichi. Dicono che l'acqua diventi santa quando sia toccata dai virtuosi, e veramente sono soltanto le virtù quelle che mondano dai peccati, ma l'acqua è sempre acqua e non laverà mai una macchia dell'anima ».

Questi pensieri volgeva in mente il principe, mentre il sole tramontava e la selva restava immersa nel silenzio delle pratiche ascetiche e tutta scolorata nel verde dei suoi alberi dal fumo delle oblazioni. Parecchie notti egli dimorò in quell'eremo osservando e meditando, e finalmente si risolvette ad abbandonare quell'asilo d'inutili espiazioni nel quale più nulla aveva da imparare. E gli asceti vedendolo sulle mosse di andar via, gli tennero dietro come santi che seguissero la religione personificata, nell'atto di partirsi dal paese degli infedeli. Egli si voltò a guardare quella turba di penitenti che coi caratteristici ciuffi di capelli sulla testa, si dondolavano nei rozzi saji fatti di cenci e di corteccia d'albero, e si fermò sotto un bello e fausto albero piantato lungo la strada. E il più vecchio di quei romiti avvicinandosi gli disse con tono carezzevole di voce:

« quando arrivasti qui, il nostro eremo sembrò popolarsi; ora che te ne diparti esso par che diventi deserto; deh non volere, o caro, abbandonarlo come l'almo spirito vitale il corpo del moribondo che

ancora vuole vivere. Qui vicino, verso il nord c'è il sacro monte *Himâlaya*, sede delle più alte e perfette pratiche di ascetismo, e col desiderio ad esso rivolto noi qui ci andiamo purificando e preparando a quelle con le nostre penitenze. Vicini a noi sono pure i sacri guadi, altrettante scale che conducono al cielo. Dove vuoi tu dunque andare? Il saggio che desideri un'alta forma di ascetismo deve volgere i suoi passi verso il nord e tu invece pigli la via del mezzogiorno. Forse che vedesti in noi alcun fallo per cui disgustato vuoi lasciarci? Dì la ragione che ti spinge a partire affinchè noi emendandoci possiamo renderti grata la dimora in questo eremo. Ciascuno di noi desidera averti a compagno di penitenza, chè stando con te novello *Indra*, si diventerebbe indubbiamente un secondo *Bṛhaspati* ».

E *Sarvârthasiddha* rispose:

« il vostro desiderio di avermi ospite, o santi asceti custodi della religione, fa che io vi consideri come tanti parenti che io qui abbia trovati, e godo di avervi condotto a toccare l'estremo vertice della benevolenza inducendovi a tante prove di affetto e di cortesia. La mia gioia trovandomi qui tra voi altri è stata pari a quella che sentii come prima intuii la vera religione; il mio dolore nel lasciarvi ora è pari a quello che provai nello spiccarmi dalla mia famiglia. Se non che, le vostre pratiche religiose intendono all'acquisto del cielo, mentre io miro a distruggere le nascite. Voi affermate la vita, io la nego: ecco perchè non mi si confà la dimora in questo eremo. Nessun fallo scorsi nè posso ora rimproverare a voi, chè anzi voi tutti seguendo il culto tradizionale mi sembrate tanti eccelsi *maharṣi* ».

Il principe aveva appena finito di pronunziare le ultime parole, quando di mezzo a quei romiti sorse

a parlare uno strano monaco che aveva fatto voto di giacere sempre nella cenere ma di cui il cuore era tormentato dall'eresia. Era alto, portava il ciuffo, si era coperto d'un sajo fatto parte di cenci e parte di corteccia d'albero, aveva gli occhi rossi e il naso sottile e lungo. Costui dunque disse:

« ammiro il tuo proposito e tanto più in quanto, essendo ancora giovane, hai scoperto la magagna del rinascere. Vivo si può invero chiamare soltanto colui che avendo da scegliere tra l'acquisto temporaneo del cielo e l'eterna liberazione dal dolore, elegge senz'altro quest'ultima. Tutti quelli che la pensano diversamente non sono vivi ma morti. Chi si sforza di guadagnarsi il cielo con questo o quel sacrificio, questa o quella penitenza o coercizione, ha sempre il cuore attaccato ai godimenti, è sempre un'anima debole; perchè le anime veramente forti lottano contro la smania di godere come contro un formidabile e mortale nemico, e solo mirano a liberarsi definitivamente dal dolore. Però io ti consiglio di recarti subito a *Vindhyakoṣṭha* dove dimora il santo asceta *Arâḍa* il quale è pervenuto alla conoscenza del sommo eterno Bene. Da lui potrai udire la verità e seguirne le dottrine; sebbene io già prevedo che non ti appagherai nemmeno di esse e il tuo pensiero procederà liberamente più oltre. Io prevedo che tu berrai tutto quanto l'oceano del conoscibile e che la profondità del tuo pensiero, la maestà tua, i segni fausti della tua persona si procacceranno tanti proseliti sulla terra quanti non riuscirono ad avere nemmeno gli antichi profeti ».

Il principe ringraziò e fatti i saluti convenevoli, partì dall'eremo.

A nessuno certo sfugge l'importanza di questo settimo capitolo del *Buddhacarita*. In pochi tratti il

poeta ci mette sotto gli occhi il conflitto tra la vecchia e la nuova dottrina, tra brahmanesimo e buddhismo, misticismo e razionalismo, ottimismo e pessimismo. A chiunque conosce la tirannica potenza della tradizione religiosa, la secolare vitalità dei riti e dei pregiudizi, l'irresistibile bisogno dell'egoismo umano che esige dalla religione il dogma della continuità della esistenza individuale dopo la morte, a chiunque, dico, conosce tutto questo, non potrà non apparire grande e gloriosa la figura di *Sarvârthasiddha* il quale, con la irresistibile forza delle sue argomentazioni, scopre nei digiuni, nei cilizi e nelle penitenze una superstiziosa ignoranza, nei cieli promessi un tranello, in tutta quanta la vecchia religione tanti ceppi che tenendo gli uomini prigioni nell'eterno giro delle nascite e delle morti, perpetuano il dolore mondiale. Noi già sappiamo quello che vorrà il futuro Buddha: persuadere gli uomini che nel mondo non vi ha di reale altro che il dolore e che tutta la disciplina della vita deve consistere nel sottrarsi al dolore recidendo le radici dell'egoismo che in noi si annida, operando il bene senza aspettarne nessuna ricompensa, rendendoci superiori all'amore e all'odio e a tutti i moti incomposti dell'anima nostra. Così soltanto mondi d'ogni passione, liberi da ogni desiderio, morendo non torneremo più a nascere, a soffrire, entreremo nel *nirvâṇa*. E come bene si riflette nella scena dell'eremo il pacifico contendere delle due dottrine e il prevalere della nuova sulla vecchia! La riforma del Buddha non ebbe a rimproverarsi scempî e versamenti di sangue, non s'impose coi colpi delle scimitarre e delle lancie ma pacificamente coi sillogismi e i dibattiti, le prediche e gli esempi. Se ne va il Buddha dall'eremo salutando e salutato con affetto ed amore dai penitenti

brahmani che non lo hanno nè punto nè poco persuaso. Se non altro dall'India possiamo imparare la tolleranza religiosa!

Nel capitolo ottavo il poeta ci descrive il ritorno di *Chandaka* e di *Kaṇṭhaka* in città e il frequente nitrire di quest'ultimo quasi ad annunziare la scomparsa del suo padrone e a manifestare il dolore di averlo perduto. Seguono quindi i rimbrotti dei cittadini all'imprudente scudiere complice della funesta risoluzione del principe e i pianti e i lamenti delle donne del gineceo, segnatamente della zia materna e della sposa di *Sarvârthasiddha*, la bella *Yaçodharâ*. È un seguito di svenimenti e di cadute al suolo che non fanno molto onore al poeta che li racconta e descrive e si spiegano come un tributo pagato da *Açvaghoṣa* a certe forme fisse della poesia indiana e a regole di rettorica che possono piacere nel paese del sacro Gange ma urtano ed offendono le nostre abitudini, il nostro gusto, il nostro sentimento dell'arte. Ognuno potrà leggere nella mia versione questo ottavo capitolo e giudicare se ho torto o ragione.

Anche *Çuddhodana* sviene e cade al suolo quando apprende la triste verità e sembra impazzito, però a rincorarlo un saggio e devoto ministro e il vecchio cappellano di corte gli dicono: « smetti di affliggerti, o egregio, e fa' animo; a te magnanimo e forte non si addicono lacrime d'imbelle. Dovevi essere preparato a questo evento, perchè il santo asceta *Asita* pur ti disse alla nascita di tuo figlio che egli avrebbe ripudiato e disdegnato non soltanto il più grande impero terrestre ma perfino il cielo. Era dunque scritto nel libro del destino che *Sarvârthasiddha* dovesse abbandonarti. Ma pure, noi siamo pronti ad

opporci a questo destino e, se tu vuoi, andremo e cercheremo di ricondurti qui il figlio impegnando con lui una battaglia nella quale le nostre armi saranno i ragionamenti e ogni altro mezzo di persuasione ».

Çuddhodana acconsentì, e il ministro e il cappellano partirono alla volta della selva in cerca del principe.

Aveva già il principe sconfitto trionfalmente parecchi nemici: i sensi stimolati dalle arti più varie della seduzione femminile, il naturale affetto per la famiglia, le insinuanti e care voci dell'amicizia compendiate nel discorso tenutogli da *Udâyin* nel parco e in quello del fedele *Chandaka* nella selva. Ma egli non si era ancora cimentato con le ragioni della sapienza pratica, non aveva ancora dato una risposta esauriente e ragionevole a chi carico di anni, di dottrina e di esperienza chiamasse inconsulta la sua determinazione di rinunziare al mondo e spietato il suo procedere verso la famiglia; in altri termini gli restava ancora da respingere gli attacchi che l'equilibrata saggezza umana nelle persone del ministro e del cappellano veniva appunto a muovergli contro per tentar di scuotere la sua fermezza.

Se ne stava dunque egli seduto alle basi di un albero, quando scorse i due venerabili uomini avvicinarsi a lui. Scambiati i saluti, parlò prima il cappellano in questo tenore:

« il re tuo padre ti manda a dire che egli ti legge nel cuore ed ammira la tua virtù, e appunto fa appello a questa tua virtù perchè tu, presto tornando, possa porre fine al suo dolore che lo incalza come vento la nuvola, lo dissecca come sole l'acqua, lo abbrucia come fuoco le fascine, lo frange come folgore la rupe. E se non ti è caro il padre e per amor di lui non ti senti di desistere dal tuo proposito,

ti muova a pietà il vecchio infelice e dolente, chè la pietà è dovere sacrosanto verso tutte le creature. Aggiunge poi l'augusto tuo genitore che qualunque perfezione ascetica si può raggiungere nella città e in mezzo agli uomini, e non è necessario il ritrarsi nella solitudine della selva. Pensiero e azione sono l'anima di ogni vera religione e gli eremi, le tonsure e le tonache sono soltanto contrassegni esteriori dei quali possono fregiarsi anche gli uomini inetti e vili. La storia è piena di esempî di principi magnanimi ed illustri che sedendo in grembo alla dea Fortuna, in mezzo agli splendori e agli agi del regno, raggiunsero la maggiore perfezione religiosa. Il re tuo padre insomma ti manda a dire che tu non voglia privarlo della gioia di potere uscir del mondo dopo averti strettamente abbracciato e veduto stillante acqua lustrale e battezzato re sotto il parasole simbolo della sovranità. Tali detti egli ha voluto che io qui ti riferissi e tu degnati di tornare e risparmiare tanto immeritato cordoglio al caro vecchio genitore, alla regina che con tanto amore ti educò, alla diletta sposa, al tenero figliuoletto ».

E a lui così rispose in tono dimesso e modestamente il principe:

« so di quale amore mi ama mio padre e anche io teneramente lo amo. Certo io non provo piacere a separarmi da lui; ma malattia, vecchiezza e morte mi atterriscono ed io desidero sottrarmi ad esse. Mio padre crede che io sia la causa della sua afflizione, ma il dolore in questo mondo non è procurato in noi dagli altri, ma solo dalla nostra fantasia, dalla ignoranza. A chi consideri che col tempo la separazione è fatale come quella di viandanti uniti insieme per un tratto di viaggio, come può essere causa di afflizione lo spiccarsi da un caro parente?



La separazione, nell'eterno rivolgimento delle nascite e delle morti, è continua, ed è folle chi mette il suo affetto in creatura dalla quale sarà presto abbandonato. Poichè fin da quando l'essere umano comincia a formarsi nella matrice, la morte prepara i suoi lacci, può mai dirsi prematura e intempestiva la ricerca della liberazione? Lodo ed ammiro il desiderio paterno di volermi cedere il potere, ma a me non si addice di accettarlo non meno che ad infermo cibo nocivo. Nulla più del potere regale conturba la mente, agita il cuore, insuperbisce, affatica e costringe, anche non volendo, a calpestare, per colpa ed errore degli altri, la giustizia. Il regno mi pare simile a un aureo edificio in fiamme, a una vivanda squisita avvelenata, a un laghetto dall'acqua limpida e fiorito di loti, tutto pieno di coccodrilli ».

L'appello al cuore del principe è fallito. Sarà meglio rivolgersi alla sua ragione. Il cappellano tace e parla il saggio, dotto, esperto ministro:

« io temo, o principe, che la tua mente difetti di acume e non veda chiaro nella essenza e nei rapporti della teoria e della pratica, della ragione e del fatto. Sai bene che si dubita se esista o non esista un'altra vita, e ragion vuole che non ci si lasci sfuggire il bene che vediamo e tocchiamo con mano. Tu vuoi la liberazione dall'esistenza ma non devi ignorare quello che molti affermano: essere la nostra natura fatalmente attiva così come il fuoco brucia e l'acqua fluisce, e non potendosi desistere dall'agire e quindi dal rinascere tornar vano ogni sforzo di liberarsi dall'esistenza. Non hai tu sentito dai filosofi che il mondo è quello che è e nascita e morte, male e bene esistono per necessità intima di natura? Nulla possiamo noi mutare nell'ordine fisso e prestabilito delle cose. L'occhio è destinato a vedere,

l'orecchio a udire, ogni nostro senso ha una sfera determinata di azione. Vorremmo forse a questo ribellarci? E se delle cose percepite alcune sono piacevoli e altre spiacevoli, che possiamo farci noi? Del pari è assurdo di affliggersi se la vecchiezza e l'infermità vengono addosso all'uomo e gli sottraggono giovanezza e vigore. Maraviglioso e indiscutibile è il processo spontaneo di natura: l'acqua spegne il fuoco e il fuoco dissecca l'acqua, eppure acqua e fuoco che sono elementi contrarî, stanno nei nostri corpi, formano il mondo, gli danno unità. O non ti pare esso un miracolo che il feto sviluppandosi assuma spontaneamente mani, piedi, ventre, dorso, capo e si congiunga con l'anima? Chi è che fa nascere acuta la spina, che crea le varie specie di quadrupedi e di uccelli? Conoscere e uniformarsi alle leggi di natura è tutta la sapienza; discuterle e crederci capaci, intervenendo con la nostra ragione, di mutare il prestabilito e fatale corso delle cose, è matta presunzione. E se anche tu vuoi scartare queste spiegazioni dei filosofi naturalisti, udrai altri affermarti che il mondo è emanato da Dio e che in Dio si riassorbe quando Dio vuole. C'è in tal caso libero arbitrio, può forse l'uomo sostituirsi a Dio e far finire il mondo col suo ridicolo sforzo? Altri filosofi finalmente, i quali ammettono che l'anima sia la sola causa del divenire e del perire, affermano sì che il divenire si effettui senza lo sforzo umano ma che per la liberazione sia necessario l'umano conato. E in che cosa consiste codesta liberazione? Veniamo al mondo con tre debiti da soddisfare: il primo verso i nostri antenati che bisognosi, per salire nei cieli, delle offerte funerarie e quindi dei discendenti maschi che le offrano, c'impongono di generare figliuoli e di non interrompere la continuità della famiglia; il secondo verso i santi

vati che ci rivelarono i *Veda* e prescrissero di studiarli e meditarli a sostegno dell'ordine morale nel mondo; il terzo verso gli dèi che esigono da noi i sacrifici coi sacri riti. La liberazione da questi tre debiti è la sola vera che si conosca, però tu adempi, così come vuole la legge religiosa brahmanica, gradatamente ai doveri di padre di famiglia, poi a quelli di studioso dei *Veda* e finalmente compi i sacri riti che i codici tradizionali prescrivono. Così otterrai la liberazione che tanto desideri e nel tempo stesso risparmierai a tuo padre angosce e lutto. E se troppo ti cuoce mostrare alla gente che dall'asilo della selva te ne torni in città e rinunzi al tuo divisamento, pensa che altri principi, non meno virtuosi e gloriosi di te, caddero in tale contraddizione e non perciò patirono disdoro: *Ambarîṣa* e *Râma*, *Drumâkṣa* e *Antideva* ».

Incalzanti, stringenti, inconfutabili sembrano gli argomenti del ministro.

Che cosa sarà per rispondere il principe? Il ministro gli ha dimostrato che egli si è messo per una strada che non è stata mai battuta da nessuno e assai probabilmente è la falsa. *Sarvârthasiddha* infatti non ha ancora trovato la verità. Avrà egli il coraggio di rinnegare tutta la tradizione, di sdegnare ogni precetto della sapienza umana, di smentire l'esperienza millenaria delle generazioni che lo precedettero, di abbandonare la via sicura, comoda e piana per un sentiero ignoto, incerto, malfido, di affermarsi superiore in ragione, in dottrina, in esperienza, in sentimento a tutti gli altri, egli giovane d'anni ed inesperto? Chi gli darà tanta fede in sè stesso da sottrarsi al dubbio d'essere un folle presuntuoso? Non pensare, non fare come gli altri è pericoloso, conduce a un terribile bivio: a essere cioè

il ludibrio della gente se si sbaglia o uno dei gloriosi vessilli della rinnovata umanità, se si ha buon successo. E quale genio, quale eroe non si trovò dinnanzi a questo bivio?

Il momento psicologico di *Sarvârthasiddha* alla fine del discorso del ministro, è comune a tutti i grandi della terra che riuscirono a trascinare le masse sopra nuove strade inesplorate e ricche di conquiste spirituali e materiali. Sentiamo dunque la risposta di lui:

« io non mi curo di quello che gli altri pensano circa il problema dell'esserci o non esserci un altro mondo. Questo dubbio vo' risolverlo da me solo con la serena calma della meditazione e magari affinando le forze dello spirito con la mortificazione della carne. Non posso indurmi ad accettare i sistemi filosofici degli altri circa l'Inconoscibile, perchè sono pieni delle propensioni più diverse e di contraddizioni. Chi vuole stare a quello che dicono ed insegnano gli altri, rinunci a vedere la verità: egli è un cieco che nella tenebra si fa guidare da altri ciechi. È vero, io non ho ancora visto la verità in faccia e so che il mondo dubita del sommo Bene. Ma tale dubbio è estraneo all'anima mia; io spero, io credo fermamente che troverò il sommo Bene, e questo ideale che mi trasporta fuori di me stesso, mi centuplica le forze, mi nobilita, mi solleva, mi aderge, vale più di qualunque sapienza pratica che, facendo buona ogni realtà, persuade gli uomini a menare una vita sensuale, abbatte le energie dello spirito, abbassa, contamina, infama. Io rido di tutta la tradizione e credo che la verità sia solo di chi ha l'anima pura ed è mondo di ogni macchia, di ogni peccato. Chi è mondo di ogni peccato non può credere, non può affermare cosa che sia disforme dalla verità. Quanto

agli antichi eroi che mi citasti come esempî, io ti rispondo che non fanno regola per me, in quanto che essi, essendo venuti meno ai loro voti, non possono servire di norma nelle deliberazioni che altri debba prendere in materia di religione e di morale. Precipiti dunque il sole sulla terra, perda l'*Himâlaya* la sua saldezza prima che io, come un volgare, rinunzî a trovare la verità e torni a darmi in braccio ai piaceri del senso. Preferirei entrare nel fuoco fiammante anzi che varcare la soglia del mio palazzo senza avere raggiunto la mia meta ».

Ogni commento da parte mia servirebbe solo a sciupare la magnificenza di questo discorso. Mi contenterò di segnalarne l'importanza come breve altissimo squarcio di poesia che in poche parole ci dice in che cosa propriamente consistette la riforma del Buddha.

Il libero esame e la negazione d'ogni dottrina tradizionale ne formano la base. Si confronti infatti lo *çloka* sei del secondo libro dell'ortodosso codice di *Manu* con la strofa sessantasei del *Buddhacarita*. *Manu* dice: « i *Veda* sono la prima fonte della verità e della morale, poi segue la tradizione e la vita virtuosa dei dotti nei *Veda*, poi anche le consuetudini dei santi uomini e finalmente la soddisfazione della propria coscienza ». Il *Buddhacarita* invece afferma: « avendo tu visto che la tradizione è inconsistente, devi credere che una cosa è buona quando è detta tale dalle persone degne e stimare persone degne quelle che sono monde di peccato, perchè chi è mondo di peccato non può mai dire una cosa che non sia vera ».

Con questa sentenza ogni autorità della tradizione resta rovesciata, l'individuo vien sostituito a Dio e

della coscienza umana si fa l'apoteosi più fulgida e gloriosa.

Il Buddhismo dice: se saremo puri nel pensiero, nell'azione, nel sentimento, non avremo bisogno di nessuno, nemmeno di Dio, otterremo tutto: scienza, verità, liberazione dal dolore.

CAPITOLO V

La visita di Çreṇya — Sarvârthasiddha dimostra la vacuità dei piaceri del senso — Le dottrine filosofiche di Arâḍa

Errerebbe chiunque credesse *Sarvârthasiddha* ormai padrone del suo destino e libero di dedicarsi indisturbato alla meditazione e alla scoperta della verità salvatrice dal dolore. Il ministro e il cappellano sconfitti sono sì partiti, ma ostacoli nuovi si preparano sulla via che deve percorrere il futuro Buddha. L'ignoranza umana non può capacitarsi che un giovane principe bello, ricco, robusto, rinunzi ai piaceri; vuole ancora fargli sentire la sua volgare voce e le sue abiette ragioni, tenta ancora di attraversargli il passo e risospingerlo in grembo alla mondanità.

Dalla selva il principe trasse adagio adagio verso *Râjagṛha*, la città dei superbi palazzi, nella quale regnava il re *Çreṇya*, amico della sua famiglia. Egli vi si reca in quell'abito dimesso di colore giallo rossiccio che gli aveva dato il cacciatore, vi si reca cioè come monaco girovago per questuare. *Sarvârthasiddha* ormai campa di elemosina. La voce che l'erede al trono degli *Çâkya* si fosse fatto monaco, era giunta a *Râjagṛha*, talchè, entrandovi, il principe stimolò la curiosità dei cittadini, i quali scorgendo che la sua persona era come cinta di un'aureola di luce, stupivano. Vedendolo, chiunque andava per

altra via si fermava, e chiunque stava fermo si metteva a camminare per seguirlo; chi si affrettava, rallentava il passo e procedeva composto e serio, e chiunque stesse a sedere si alzava. Questi lo salutava con le mani e quello col capo, e un altro gli dava il benvenuto con parole gentili e affettuose. Gli uomini e le donne che si pavoneggiavano in abiti eleganti e sfarzosi, alla vista di quel monaco sovrumano erano presi da un senso di vergogna, i loquaci tacevano e tutti che lo miravano, volgevano la mente a cose pure e sublimi come se d'un tratto si fossero trovati al cospetto di Dio. In breve, una gran folla si fece intorno all'augusto, e il re *Çreṇya* dal balcone del suo palazzo non sapendosi spiegare la ragione di tanta ressa, ne richiese un suo dipendente. « Sire » gli disse costui « quella gente sta a guardare il figlio del re degli *Çâkya* che si è fatto monaco mendicante e sul conto del quale fu fatta la profezia che egli sarebbe giunto all'estremo limite della umana sapienza ove avesse disdegnato l'impero della terra ».

Çreṇya, preso da sommo fervore d'interessamento, ordinò al dipendente di mettersi sulle tracce del monaco e di sapergli dire dove quello sarebbe per fermare la sua stanza. *Sarvârthasiddha* intanto con gli occhi immobili e rivolti al suolo, senza parlare, procedendo a passo tardo e lento e con ogni suo senso domato, andava qua e là questuando. E dopo avere raccolto sufficienti offerte di cibo, prese un sentiero solitario, si sedette vicino a una polla appartata e quivi fece il suo parco e magro desinare. Poscia ascese sul monte vicino e, raggiunta una vetta, si pose lì a meditare. Informato di ogni cosa dal dipendente che aveva seguito il monaco, *Çreṇya*, volendo fare onore all'ospite augusto, si recò in persona sul monte a salutarlo. E dopo che furono

scambiate le cortesie di rito, così parlò a *Sarvârtha-siddha* il re vago di conoscerne i pensieri:

« L'amicizia che lega le nostre famiglie è tradizionale ed è venuta sempre più raffermandosi con sempre nuove prove di affetto. Puoi dunque ben credere che il cuore mi detta le parole che sono qui per dirti. Tu discendi di famiglia gloriosissima, novella è l'età tua, magnifica la tua persona: oh come mai, contro ogni ordine di natura, ti compiaci tu della vita monacale e disdegni il regno e i suoi splendori? Profumare di sandalo e fregiare di ricche vesti devi questa elegante tua persona, non già ricoprire del rozzo sajo giallo rossiccio; per proteggere i sudditi è stata creata questa tua mano, non già per raccogliere cibo elemosinato. Ma io penso che nel cuore ti si celi un segreto: bramando l'avito regno e impaziente di ottenerlo fino a che piaccia al tuo genitore, pur di non ribellarti a lui e contaminarti con la violenza, hai prescelto di domare la tua ambizione dandoti a vita ascetica. Se ciò fosse vero, ebbene, io ti offro la metà del mio regno e tu subito accettila. Dammi questa prova di amicizia, e pensa che la prosperità a nulla mi servirebbe quando non fosse condivisa dagli amici: invero solo associandosi coi buoni prosperano i buoni. Ma il tuo orgoglio di razza ti vieta di accettare la mia offerta? In tal caso rifiutila pure, ma alleati a me, volgiamoci insieme alla conquista e col tuo valore sconfiggi i nemici e diventa potente e glorioso. Non volere invertire l'ordine naturale in che sono posti i beni di questo mondo e pensa a godere mentre sei giovane, a prosperare in ricchezze ed in gloria nell'età virile e a diventare santo quando sarai vecchio. Tutta la sapienza consiste nel ben contemperare ed equilibrare questi tre fini della vita umana: piaceri,

prosperità e virtù, e nel rinunciare ai piaceri appena questi minaccino di distruggere la prosperità e la virtù, nel rinunciare alle ricchezze sempre che queste diventino di ostacolo alla virtù ed ai piaceri, nel rinunciare finalmente alla virtù quando per essa si rendano impossibili godimenti e ricchezze. Credi a me che l'uomo fallisce nel suo fine se sacrifica nella vita uno di quei tre beni. Deh non rendere vana la forza che natura ha voluto largire a queste tue braccia fatte per conquistare il trimundio, non che la terra. Non mi regge l'animo di vederti in questo sajo di monaco mendicante. Sei giovane e bello e la vita di un santo anacoreta non è fatta per te. Diffida di te stesso, perchè è soltanto troppo vero che i piaceri sono proprî del giovane, le ricchezze proprie dell'uomo di mezzana età e le pratiche religiose proprie del vecchio. La gioventù è la nemica naturale della vita fatta di privazioni e di ascetismo e anche della industre operosità: il giovane vuol godere, e per quanto freni se stesso, corre là dove sono i piaceri. La riflessione, la serietà, la calma, l'assenza d'ogni passione, che oggi debbono pur tanto costarti, saranno tue con piccolo sforzo quando diventerai vecchio. Fa' dunque che passi questa tua primavera della vita che ti mette nel cuore l'incostanza, la mobilità, la distrazione, l'imprevidenza, le illusioni e la sete dei piaceri, e quando la avrai oltrepassata, allora sì potrai liberamente respirare come chi uscito di foresta aspra e forte si volga indietro a rimirare i pericoli scampati! E se in cima ai tuoi pensieri c'è il desiderio di acquistare meriti religiosi, perchè mai non pratichi i riti ereditati e sacrifichî agli dèi scannando sugli altari le bestie delle quali sono avidi? Tu sai che coi sacrifici molti gloriosi principi raggiunsero nei cieli le

stesse sedi sublimi conquistate dagli asceti con le dure penitenze ».

Çreṇya ha parlato egregiamente, ma *Sarvârthasiddha* parlerà anche meglio. Udiamo la sua risposta:

« Non mi stupisco, o *Çreṇya*, che tu mi favelli così, perchè mi sei amico, e un amico deve parlare come hai parlato tu. Conforta vedere che per generazioni e generazioni si perpetui l'amicizia dei buoni. Una degna amicizia non dura tra i malvagi, così come la prosperità tra i pusillanimi. Che tu voglia cedermi una metà del tuo regno, ridonda a massimo onor tuo e ti dimostra amico sincero, chè di tal nome è degno solo chi soccorre gli amici nell'infortunio. Non c'è nessun merito di essere amico di chi prospera e gode. A tanta tua cortesia una risposta sola si converrebbe: « farò come tu vuoi ». Se non che, o *Çreṇya*, per me che ho visto in faccia i mali irrimediabili dell'esistenza, non vi ha altro scampo se non in questo regime di vita che ho scelto; però ho abbandonato i cari parenti in lacrime e anche prima dei parenti ho abbandonato i godimenti del senso, che io considero causa d'ogni male. Questi mi spaventano più delle serpi velenose, delle folgori che piombano dal cielo, delle fiamme che si alleano col vento. Effimeri, distruttori di vigore fisico e di sostanze, vani, illusori, i piaceri del senso hanno questo di caratteristico: che non saziano mai. Se l'uomo conquista gli ultimi confini della terra e trova l'oceano, vuole subito conquistare gli ultimi confini dell'oceano. Posto sulla china del desiderare l'uomo non si arresta più e la sua anima non si satolla di godimenti come il mare di acque piovane. Le sante leggende sono piene di esempi che illustrano la sconfinata ambizione dell'uomo: *Mândhâtar* ottenne dagli dèi una pioggia di oro, conquistò

tutti i continenti e gli oceani, ebbe da *Indra* la metà del trono nei cieli e non fu sazio; *Nahuṣa* sostituì *Indra* nel reggimento dei celesti, volle che santi asceti trasportassero il suo cocchio come bestie da tiro e non fu sazio; *Purûravas* giunse ad entrare nel terzo cielo, unico tra i mortali ebbe la ventura di sposare una dea, *Urvaçî*, e non fu sazio! I beni della terra! Oh quanto sono essi infidi: passano da una mano in un'altra, hanno i più diversi destini! Più ne godiamo e meno ce ne saziamo; la soddisfazione che procurano è minima, massima l'infamia, sicuro il peccato in che per essi trascorriamo. Guarda come faticano, sudano, s'affannano, si arrovellano per le ricchezze e per i godimenti che queste procacciano i più degli uomini, e confronta poi il patire e le tempeste dell'anima di tutti questi illusi con la serena calma, la perfetta beatitudine del saggio il quale è riuscito a sradicare dal cuore il desiderio e basta a se stesso. Quando vedo un uomo avido di godimenti, gli auguro, per il suo bene, di non raggiungerli mai, chè, raggiuntili, egli certo s'insuperbisce e la superbia gli fa fare quello che non deve e tralasciare quello che deve e di errore in errore egli fatalmente rovina. Com'è possibile che il saggio metta il suo cuore nei beni terrestri difficili ad acquistarsi, anche più difficili a conservarsi e finalmente destinati sogghignando a lasciarti come cose prese a prestito che oggi o domani sei obbligato a restituire? Come cani famelici intorno a un osso così mi sembra veder gli uomini intorno alla fradicia carcassa dei piaceri: rodono, rodono, non però si saziano mai. Mi par di vederli valicar monti, foreste, fiumi che apprestano infine la morte, di vederli arrampicarsi sopra alberi giganteschi che hanno i frutti sulle cime dei rami più alti e precipitare, di vederli arare carboni, far come le

gazzelle che sedotte dal canto si lasciano ammazzare dal cacciatore, o come i parpaglioni che abbagliati dalla fiamma vi cercano la morte, o come i pesci che avidi dell'esca mordono il ferreo amo micidiale. Ma che cosa sono mai questi piaceri del senso, questi beni della terra? Godimenti positivi non sono essi certamente, ma soltanto ripari contro al dolore. All'uomo non è mai lecito dire: « io godo di questa cosa », ma piuttosto: « io per mezzo di questa cosa non soffro di quel dolore ». In tanto l'acqua è gradita in quanto spegne la sete, e il cibo ristora perchè estingue la fame. Perchè mi ripara dal vento, dal sole e dalla pioggia io amo la mia casa, e tengo caro il mio vestito perchè non mi fa sentire il freddo e mi risparmia la vergogna della nudità. Piace il letto perchè sottrae alla molestia del sonno, piace la carrozza quando toglie la stanchezza dell'andare, cercasi la sedia a rimuovere il disagio dello stare in piedi, vuolsi il bagno a riparare i danni della sudicezza. Quelli che noi siamo soliti chiamare piaceri sono in realtà mezzi di riparo ai patimenti. E può chiamarsi savio quell'uomo che, valendosi di una cosa che serve a rimediare a un male, affermi: « ora me la godo »? Avrebbe diritto di chiamare veri godimenti i pretesi piaceri solo chi arso dalla febbre si sentisse di affermare che le medicine refrigeranti somministrategli sono un godimento.

E non basta ancora. Nel concetto di godimento non solo non dovrebbe entrare la qualità di essere rimedio a un dolore, ma si vorrebbe anche il carattere di alcunchè di assoluto e di sempre identico a se stesso. Invece se si prendono ad una ad una le cose delle quali pretendiamo di godere, esse non hanno nulla di assoluto, e la stessa cosa che oggi è piacevole diventa domani molesta. Quell'abito

pesante che ti riparò dal freddo l'inverno oh come è intollerabile di estate; quel sandalo refrigerante durante i calori è sgradevolissimo quando gela. Vedi dunque a che cosa si riducono i piaceri di questo mondo; e gli uomini parlano di godere, godere!

Ma io osservo che in ogni cosa, in ogni stato c'è un guadagno da una parte, una perdita dall'altra, un vantaggio e uno svantaggio, però su questa terra nessuno è assolutamente felice, nessuno assolutamente infelice. Male e bene si trovano dappertutto mescolati, e regnare e servire secondo me si equivalgono, perchè non sempre ride il re, nè sempre piange lo schiavo. Tu mi vuoi persuadere a regnare, ma io penso che grandi sono i dolori di chi comanda come quegli il quale deve fare da palo di sostegno e promuovere l'interesse delle genti. E diventando re dovrei aver fiducia negli altri o diffidare di tutti? Nel primo caso andrei certo in rovina, nel secondo che felicità sarebbe la mia? Ammetti pure che io conquisti tutta la terra; in realtà potrò risiedere in una sola città e dimorare in un solo palazzo. L'essere tu dunque re giova agli altri non già a te stesso. Anche regnando, più di una coppia di abiti non fa bisogno, una porzione di cibo basta per sfamare, un solo letto è necessario, una sola sedia: tutti gli altri splendori sono illusori e servono soltanto ad alimentare la presunzione e la superbia. Ma poniamo anche che il regnare sia cosa veramente preziosa e desiderabile, esso non potrà addurti frutto maggiore di quello di renderti pienamente felice, soddisfatto, contento. Ebbene, anche senza regnare io già posseggo la contentezza, e quando l'uomo riesce ad esser contento in questo mondo, ogni altro splendore di fortuna cessa dal brillare ed è vano. A chi si è messo per il fausto sentiero del bene ed ha provato le delizie della vita

contemplativa, riesce impossibile tornare indietro e lasciarsi fuorviare e ricondurre ai piaceri mondani. Tu dunque, memore della nostra amicizia, anzi che consigliarmi a rifare il cammino, devi piuttosto esortarmi e spronarmi a compiere il mio voto. Non fu impazienza quella che mi spinse in questa selva, nè io rifiuto le tue generose offerte per rammarico di sconfitte o per ambizione di maggiori vantaggi. Solo chi essendo riuscito a gettare lontano da sè un mordace serpente stizzito o uno scottante tizzone ardente, bramasse riafferrarlo, solo costui potrebbe indursi a gradire i piaceri una volta abbandonati. Invidiare l'uomo che cerca e si procura piaceri potrebbe soltanto chi provvisto di occhi invidiasse il cieco, o chi libero il carcerato, o chi di mente sana il mentecatto. Tu dici che io ti faccio pietà in questo umile abito di mendicante, e non pensi al bene inestimabile ed ineffabile dell'anima mia pienamente soddisfatta, partecipe della delizia della pace spirituale, scevra di ogni pericolo e timore di tornare a soffrire in altra esistenza. Compiangi piuttosto chi pur vivendo tra i piaceri, è sempre insoddisfatto, martoriato dalla bramosia di sempre nuovi godimenti, incapace di mai raggiungere la serenità dello spirito, condannato ad abbracciare altri patimenti in altra vita. L'ideale al quale io aspiro è uno stato scevro da qualunque dolore, una condizione che duri eterna, non più soggetta al timore della vecchiezza, della malattia, della morte, delle angosce, una condizione nella quale non si abbia più a rifare quello che è stato fatto e a rinnovare ripetutamente e vanamente lo sforzo. Tale è secondo me la suprema mèta dell'uomo, non già il contemperamento di quei tre labili beni che tu mi hai magnificati e decantati: virtù, utile e piacere.

Quanto poi a quello che dicesti circa il dovere io diffidare della mia giovanezza, ti rispondo non essere sempre vero che i giovani sieno mutevoli e leggieri e i vecchi costanti e gravi. Molte volte accade di vedere precisamente l'inverso. Inoltre, essendo incerta l'ora della morte e potendo questa coglierti quando sei ancora giovane, quale saggio si farà trovare sprovvisto e aspetterà d'essere vecchio per premunirsi contro l'assalto di quella crudele che se ne sta sempre appostata come insidioso cacciatore? Giovane o vecchio, fanciullo o adulto si affretti l'uomo a compiere quello che deve compiere, ad astenersi da quello da cui deve astenersi.

Ma tu mi consigliavi ancora di acquistarmi meriti religiosi offrendo ostie gradite agli dèi immortali. Si continui pure dagli altri la pratica dei sacrifici, ma per quanto sta in me, io non cercherò mai una felicità ottenuta a prezzo di dolore altrui. Che altro è mai il sacrificio se non l'ammazzare un essere vivente riluttante a morire? E pensare che questo delitto ti adduce una ricompensa temporanea non già eterna! Anche la dimora nei cieli è labile! Il bene che si vede e tocca con mano, ma che ci si acquisti sulle rovine di un altro, è odioso a qualunque uomo di cuore e di mente eletta. E dovrà un bene incerto e problematico qual'è la dimora nei cieli, diventar lecito e desiderabile anche se è acquistato col sangue delle vittime? La vera e sola religione consiste nella santità del costume e nella serenità della coscienza; tutto il resto è forma, pregiudizio, ignoranza, delitto. Non è possibile, o *Çreṇya*, che io mi lasci più indurre ad opere che gettino il seme della ricompensa e del gastigo e determinino un'altra nascita. L'opera umana è invero assai poco salda come liana abbattuta dalla pioggia. Oggi stesso io

di qui partirò, mosso come sono dal desiderio di recarmi presso il santo *Arâḍa*, di cui si dice che sia in possesso del segreto della liberazione dal dolore. Perdona le mie crude e non affettuose parole, e possa tu sempre regnare fulgido come il sole, proteggere il bene con le tue virtù, vivere a lungo circondato di cuori e menti elette, essere lo scudo della tua religione ».

Sarvârthasiddha ha parlato con fervida persuasione, e il suo interlocutore è rimasto soggiogato dal fascino delle profonde e alte parole. « E io auguro a te » disse l'augusto *Çreṇya* con calore « di raggiungere senza ostacoli la mèta di queste tue nobilissime aspirazioni, e quando la avrai raggiunta, ricordati di me allora e rivelami la verità salvatrice ».

Sarvârthasiddha prese la via che conduceva all'eremo di *Arâḍa, Çreṇya* quella della sua capitale *Râjagṛha*.

Non è a credere che prima della riforma del Buddha, il patrimonio intellettuale e morale dell'India si limitasse ai sacri libri vedici e alle pratiche del sacrificio tendenti all'acquisto del cielo.

Già nella età dei testi liturgici conosciuti sotto il nome di *Brâhmaṇa*, il pensiero speculativo aveva fatto molto cammino e i più dotti, intelligenti e illuminati brahmani avevano descritto con foschi colori le miserie della vita universale e additato per sottrarsi ad esse, nuove vie e mezzi più adatti. Sopra alla lettera dei *Veda* e ai riti sacrificali, dicevano questi eletti brahmani, c'è la speculazione, la conoscenza. Dalla necessità di nascere e morire per rinascere e di nuovo morire non salva il *Veda*, non salva il sacrificio, ma la sapienza filosofica. Il pensiero prese allora le più diverse direzioni, chè chi faceva consistere la conoscenza liberatrice in questo, chi in quel

sistema di filosofia. I germi del *Sâṅkhya* e dello *Yoga*, del *Vaiçeṣika* e del *Nyâya*, del *Vedânta* e della *Mîmâṃsâ* debbono indubbiamente ricercarsi in questa età della quale parliamo, però *Sarvârthasiddha* che ha conosciuto e ripudiato il *Veda* e i sacrifici, che ha disdegnato e confutato il materialismo degli *svâbhâvika* espostogli con tanta chiarezza e magniloquenza dal dotto ministro di suo padre, *Sarvârthasiddha*, dico, doveva venire a conoscere molte altre dottrine dei suoi contemporanei e dimostrarle false prima di accingersi alla indagine della verità e a fondare il suo sistema di Filosofia. Finora egli non ha fatto, nè detto, nè pensato nulla che non fosse già stato fatto, detto e pensato dai solitari filosofi dei quali grande era la fama in tutta l'India. Anche questi come lui avevano rinunziato al mondo colmo di dolore, avevano predicato la vanità dei piaceri ed affermato che la suprema mèta dell'uomo deve consistere nell'acquisto di una verità che liberi definitivamente dal dolore. Nel dodicesimo capitolo quindi *Açvaghoṣa* personifica nel santo asceta *Arâḍa* tutti questi filosofi indiani che pretendevano di possedere la verità salvatrice, e fa' che dalle parole di lui il principe impari le tre più cospicue dottrine filosofiche di quei tempi, cioè il *Sâṅkhya*, il *Vedânta* e lo *Yoga*. *Arâḍa* è un eclettico il quale cerca di conciliare il *Sâṅkhya* ed il *Vedânta*; però il poeta molto opportunamente rappresenta in lui la più alta e accreditata speculazione metafisica di quei tempi, per mostrare poi in che cosa essa non abbia soddisfatto il Buddha e quale sia stata veramente la parte originale e nuova del sistema filosofico del Buddha stesso. Il *Sâṅkhya* di *Arâḍa* non è già quello classico, e si fa questione se *Açvaghoṣa* ci presenti realmente una forma più genuina e antica del sistema

o se si debba invece nella *Sâṅkhya-Kârikâ* di *Îçvarakṛṣṇa* riconoscere il verbo più puro e fedele di *Kapila* e dei suoi seguaci. È una questione importante, chè dalla soluzione di essa si vedrà se fu il buddhismo che attinse più elementi dal *Sâṅkhya* o invece il *Sâṅkhya* che si andò via via trasformando e avvicinando alle nuove dottrine del Buddha.

Il risolvere tale problema trascende i limiti e gl'intenti di questa nostra esposizione, però ci contenteremo di presentare succintamente il sistema filosofico di *Arâḍa* che, come ho detto, è una miscela di *Sâṅkhya*, *Vedânta* e *Yoga*.

Sarvârthasiddha giunto in presenza di *Arâḍa* e accolto dal saggio benignamente, credette di aver già toccato la mèta di ogni suo desiderio, e gli disse: « mi basta, o *Arâḍa*, di averti innanzi ai miei occhi per sentir di possedere la luce, la guida, la barca che deve farmi traversare salvo l'oceano del dolore. Però, se è lecito, vogli tu dirmi in che modo io possa riuscire ad affrancarmi dalla vecchiezza, dalla morte e dalle malattie.

E *Arâḍa* gli disse:

« Esiste la materia in forma evoluta e in forma non evoluta. Materia evoluta sono i nostri sensi e gli oggetti di essi, e in questa forma appunto ciò che esiste nasce, invecchia, soffre e muore. Non nasce, nè invecchia, nè soffre, nè muore la materia non evoluta, cioè i cinque elementi sottili, lo *ahaṅkâra* e la *buddhi*.

Accanto alla materia esiste l'anima che ha la proprietà di conoscere. Il nostro corpo, se non esistesse l'anima, non avrebbe coscienza di se stesso; però l'anima conosce il corpo.

Il dolore si origina dall'avvicendarsi continuo delle nascite e delle morti, e causa di tale avvicendarsi

di nascite e di morti è indubbiamente l'ignoranza. L'ignoranza è il grande, il solo nemico da combattere e sterminare. L'ignoranza è radicata in noi:

1° perchè spesso nei pensieri, nelle parole, nelle azioni procediamo all'inverso di quello che si dovrebbe, commettiamo cioè un errore;

2° perchè non sappiamo disfarci del nostro egoismo e diciamo: « io conosco, io parlo, io vado, io sto fermo »;

3° perchè dubitiamo, cioè vediamo le cose con opinione incerta e molteplice;

4° perchè confondiamo l'anima con la materia e crediamo che i nostri pensieri, le nostre parole, le nostre azioni costituiscano realmente la nostra individualità, il nostro io;

5° perchè non discerniamo la differenza tra materia non evoluta e materia evoluta e tra l'intelletto di chi ha raggiunto la chiaroveggenza e quello di chi non la ha raggiunta;

6° perchè adoperiamo per la salvezza nostra espedienti che non sono nè punto nè poco adatti, come sarebbero ad esempio le invocazioni, le aspersioni, le recitazioni di inni vedici ed altrettali riti del culto;

7° perchè aderiamo alle lusinghe dei sensi con la volontà, il pensiero, la parola e l'azione;

8° perchè finalmente crediamo che alcuna cosa ci appartenga e che noi apparteniamo ad altri.

Questa ignoranza ci rende sonnolenti e pigri a conoscere la verità, ci spinge all'azione, alimenta nei nostri cuori il desiderio, ci induce all'ira o ci fa sprofondare nella disperazione, e in tal modo perpetua quel giro della ruota fatta di nascite e di morti, perpetua cioè il dolore mondiale.

Dall'ignoranza dunque bisogna liberarsi giungendo col nostro intelletto a discernere la differenza tra la

materia non evoluta e la materia evoluta, tra la mente dell'uomo che ha acquistato la chiaroveggenza e quella di chi non la ha acquistata.

E a tanto può giungere il nostro intelletto mercè una lunga disciplina: quella che i brahmani insegnano ai loro discepoli. Deve il giovane brahmano abbandonare la casa paterna, indossare l'abito di monaco mendicante, contentarsi di qualunque cibo gli venga offerto, vivere appartato dagli altri, studiare i sacri libri e soprattutto raggiungere la serenità dell'animo schivando le sensazioni estreme, come sarebbero freddo e caldo, fame e soverchia sazietà, avversione e amore, sradicando dal cuore qualunque intenso desiderio, dominando i sensi e rendendosi pienamente padrone di se stesso. Allora egli diventa atto a raggiungere il primo grado della meditazione scevra di qualunque turbamento, d'ogni cattivo pensiero e rallegrata dall'esercizio dialettico della mente la quale si ferma su questa e quella cosa indagando, discernendo, sceverando. Ma il saggio non deve fermarsi qui, proceda oltre nella meditazione, si liberi dal ragionamento, che è ancora una catena per tenere l'anima avvinta alla materia, e passi al secondo grado della meditazione. Egli allora non ragionerà più e solo sentirà una intima beatitudine non turbata da nessuno affetto e da nessun pensiero. Se non che quella coscienza di beatitudine è un altro legame tra anima e materia e quando si arriva a disfarsene saliamo al terzo grado della meditazione contrassegnata dall'assenza di quel senso di gioia ma pure accompagnata da una cotale propensione a restare in quella specie di estasi. Alcuni saggi quando hanno raggiunto questo grado di meditazione, pensano di avere conseguito la liberazione definitiva perchè si sentono emancipati da ogni dolore e da ogni gioia e perchè

il pensiero non funziona più. S'ingannano, chè in essi permane un quasi inconsciente attaccamento allo stato nel quale si trovano, e tale attaccamento è un altro vincolo che tien legata l'anima alla materia. Procedendo quindi nella meditazione sparisce anche quella propensione e si giunge a un quarto grado di estasi. Gli ostacoli che provengono dal pensiero sono finalmente eliminati; restano quelli che provengono dal corpo. Da questo bisogna emanciparsi; e dal corpo in realtà ci si emancipa meditando sui difetti e le imperfezioni degli esseri corporei. Così si perviene a un quinto grado di estasi. Spariscono i corpi, restano però le forme, e la percezione delle forme continua a tenere vincolata l'anima alla materia. Meditando più oltre si ascende al sesto grado di estasi. Si diventa allora indifferenti anche alle forme, e nel proprio corpo e nel mondo non si percepisce più altro che il vuoto e pare che il vuoto sia l'infinito. Ma questo confondere il vuoto con l'infinito è un altro legame tra anima e materia, quindi il saggio insistendo nella meditazione scopre la differenza tra se stesso che egli percepisce come vuoto e l'infinito, e in tal modo si sublima al settimo grado di estasi e percepisce l'infinito. Ecco finalmente l'ultimo vincolo che tiene legate anima e materia: la percezione dell'infinito. C'è l'ottavo grado di estasi nel quale sparisce anche quella percezione, l'uomo giunge ad annientare se stesso per mezzo di se stesso, a spogliarsi d'ogni sensazione, d'ogni pensiero, a non vedere più nessuna forma, a trasportarsi in uno stato che può solo ravvicinarsi ad un sonno profondissimo. In tale stato appunto l'anima si districa dal corpo e ne vien fuori come uccello dalla gabbia o picciuolo dal giunco, torna in seno a *Brahma*, l'anima mondiale, scevra d'ogni caratteristica, eterna, indefettibile, si chiama finalmente *affrancata* ».

«Ti ho dunque insegnato» conchiuse *Arâḍa* «in che cosa consista la liberazione e quali sieno i mezzi per raggiungerla. Tu hai dunque il sapere e ti resta solo a volere per emanciparti definitivamente dal dolore».

Sarvârthasiddha ha udito con ammirazione la fausta dottrina di *Arâḍa* e il sottile e delicato lavorio che s'impone alla mente per sceverare le varie modalità della materia e la materia dall'anima. Ma c'è un punto solo importantissimo nel quale egli dissente dal grande maestro e che gli vieta di accettarne le teorie. *Sarvârthasiddha* scopre nel sistema filosofico di *Arâḍa* un grande difetto: il concedere cioè all'egoismo umano l'esistenza dell'anima, il ritorno di questa in seno a *Brahma*, la speranza di una beatitudine, di una felicità positiva. Con logica stringente e spietata il futuro Buddha demolisce tutta la fabbrica metafisica del maestro e gli dimostra che la liberazione dal dolore diventa illusoria ove si ammetta l'esistenza dell'anima, e che la vera salvezza deve trovarsi solo in una dottrina la quale sappia rinunciare alla chimera dell'anima inventata dall'egoismo umano.

«Io credo» egli dice ad *Arâḍa*, «che l'anima, anche liberata dai ceppi della materia, debba conservare in se stessa la potenzialità a rinascere così come il seme. Se l'anima esiste è vano pretendere di sopprimerla, chè essa anzi serberà allo stato sottilissimo le tre funeste tendenze all'ignoranza, all'azione e al desiderio.

E non è lecito parlare di vera e propria liberazione quando permanga l'ombra di un difetto, non è lecito parlare di vera e propria soppressione di egoismo quando si ammetta che l'anima continui ad esistere. Inoltre l'anima che a mezzo della sua qualità discriminatrice è giunta fino all'ottavo grado di

estasi, non può in realtà mai disfarsi di quella sua qualità; orbene se una qualità permane, permane necessariamente anche il sostrato di essa, chè non si può ammettere il colore e il calore del fuoco senza il fuoco. Così pure non esiste il fuoco prima del suo colore e del suo calore, e si vorrà invece affermare che l'anima possa esistere separata dal corpo? Ma concediamo pure che l'anima possa esistere separata dal corpo: in tal caso essa sarà capace ovvero incapace di conoscere. Se è capace di conoscere esisterà per essa l'oggetto conoscibile e quindi non potrà dirsi mai affrancata; se è incapace di conoscere la non avrà più nulla che la distingua dalla materia, e allora a che pro ammetterne l'esistenza? Poichè dunque quella graduale ascensione di meditazione in meditazione e quel successivo disfarsi di un ceppo dopo l'altro importa sempre il permanere della qualità discriminatrice e quindi la impossibilità di una vera liberazione, non posso, o *Arâḍa*, accettare la tua dottrina e penso che la mèta suprema dell'uomo sia da trovarsi in una teoria che recida le radici dell'egoismo e importi la rinunzia radicale a tutto ».

Così parlò il futuro Buddha, e, insoddisfatto dell'insegnamento di *Arâḍa*, trasse verso l'eremo di un altro illustre asceta chiamato *Udraka*. Questo santo aveva raggiunto una estasi priva di conscienza ma anche d'inconscienza, e però assai superiore a quella soppressione di se stesso per mezzo di se stesso della quale aveva parlato *Arâḍa*. Ma il futuro Buddha non rimase persuaso nemmeno da *Udraka*, perchè pensò che conscienza ed inconscienza sono pure sostrati di qualche cosa e presuppongono un soggetto, cioè un'anima. Inoltre quello stato di conscienza e d'inconscienza è certamente dovuta alla « *buddhi* » la quale immobilizzata e non vagando più nel mondo

esterno, continua però a sussistere allo stato sottile. Esistendo quindi l'anima, esistendo la « *buddhi* » allo stato sottile, non è lecito parlare di liberazione definitiva, perchè non resta distrutto il seme di nuove nascite e di nuove morti. Quindi il principe abbandonò *Udraka*, e invece di recarsi in un eremo volse i suoi passi verso la città di *Gaya* bagnata dal fiume *Nairañjanâ*. Lungo le sponde di questo fiume egli scelse la sua dimora, e venendogli il dubbio che la mortificazione della carne non avesse realmente ad affinare lo spirito e ad agevolargli la via alla scoperta della verità salvatrice, imprese a digiunare e a sottoporsi ai più gravi cilizi. Lui vedendo ed ammirando cinque monaci questuanti gli si avvicinarono, e sicuri che egli avrebbe rivelato la verità al mondo al termine di quelle ardue penitenze, restarono presso di lui in qualità di discepoli. Sei anni durò il futuro Buddha in quelle penose pratiche di ascetismo e si cibò di sole giuggiole o di pochi granelli di sesamo o di chicchi contati di riso illudendosi che al detrimento fatto patire al corpo avrebbe corrisposto un altrettanto maggior vigore nelle energie della psiche. Non però raggiungeva egli la serenità dell'anima, nè trovava il verbo salvatore del mondo. Si era invece ridotto magro, non era più che pelle ed ossa, nè si vedeva in lui più vestigio di midolla o di carne o di sangue. Allora capì che quella strada per la quale si era messo, sulle tracce dei più cospicui filosofi e santi della sua terra, era sbagliata e falsa, e fece tra sè questo ragionamento:

« Non vi è dubbio che la mente sola può sradicare dal cuore ogni passione e conoscere la verità salvatrice, ma se questa mente resta turbata e indebolita dalle pene che infliggo al corpo, e segnatamente dalla fame e dalla sete, com'è possibile che io

raggiunga la luce del vero? Più i nostri sensi sono soddisfatti e più diventiamo atti alla meditazione. La macerazione della carne come mezzo di rinvigorire lo spirito è follia, chè anzi, ad onta possa la sentenza suonar strana e scandalosa, la meditazione è radicata in una buona nutrizione ».

Ecco dunque trovati due punti importantissimi che fanno del Buddha un riformatore, ecco trovati due elementi originali della sua dottrina: la negazione della esistenza dell'animā e la smentita solenne data ad ogni pratica ascetica che intenda al danno del corpo. « *Mens sana in corpore sano* » par dunque sia stata anche la divisa del Buddha. Fatto è che egli, continua *Açvaghoṣa*, deliberò di smettere quelle atroci penitenze, e debole com'era, pian piano, sostenendosi ai rami che gli alberi spontaneamente abbassavano per reggerlo, si allontanò dalle sponde della *Nairañjanâ* per andare in cerca di cibo nella città di *Gaya*. E si scontrò in una pastorella, che gli dèi avevano quivi mandata, vestita di nero e con le braccia candide di bianchi monili. Si chiamava *Nandabalâ* e con la gioia nel cuore essa venne incontro al futuro Buddha e gli offrì una zuppa di latte e riso. Mentre egli cibandosi si ristorava, la donzella sentì di non essere nata invano. Da quel giorno in poi egli continuò a nutrirsi, e in breve riacquistò le sue forze diventando più che mai disposto alla meditazione. I cinque monaci suoi discepoli, sospettando che fosse sulla via di tornare in grembo al piacere, disillusi lo abbandonarono.

Forte di corpo e di spirito e armato di ferrea volontà, il principe andò verso un albero di *açvattha*; e nell'atto ch'egli vi si avvicinava, la terra sotto i suoi piedi rintronò fragorosamente mentre dalla sua persona emanava un torrente di luce abbagliante. Gli

uccelli di mal'augurio erranti nell'aria sempre a sinistra, passarono a destra, e soavi spirarono i venti.

Kâla, il re dei serpenti, veduti tutti questi fausti segni, esclamò: « non vi è più dubbio, oggi tu diventerai l'Illuminato ». Da un mietitore, *Sarvârthasiddha* si fece dare un fascio di pure erbe e queste distese alla base dell'albero, e incrociando le gambe si sedette nella posizione più comoda e adatta alla meditazione. Quindi disse: « non abbandonerò questa positura se prima non avrò fornito quello che io debbo fornire ».

All'inizio della divina meditazione i celesti esultarono, le torme delle bestie silvestri si quietarono, tacquero gli uccelli, gli alberi anche percossi dal vento s'impedirono di stormire e tutta la natura s'immerse in un profondo silenzio!

CAPITOLO VI

L'assalto di Mâra genio del Male. Conclusione.

Nulla vi può essere di più profondamente poetico di quel perfetto silenzio di tutta la natura in che abbiamo lasciato il futuro Buddha sprofondato nella meditazione e vicino a scoprire la verità salvatrice. Dagli uomini ormai *Sarvârthasiddha* non ha più nulla da temere: rotti sono i vincoli dell'amore di famiglia, spenta è l'ambizione, sradicato il desiderio, confutati i vani ragionamenti della sapienza pratica, smentite le false teorie filosofiche lusingatrici dell'egoismo. Ma se non già gli uomini, certo i brutti poteri che a comun danno imperano faranno lega per impedire all'uomo straordinario la scoperta e la rivelazione della verità. *Sarvârthasiddha* ha dunque da sostenere l'ultima sì ma più micidiale battaglia contro *Mâra*, il genio del Male, e più propriamente la personificazione dell'amore causa agli uomini di errore, turbamento, ignoranza.

Scorse *Mâra* il santo principe alle radici dell'albero e tremò. I figli di lui, Errore, Inebriamento, Orgoglio, e le figlie Voluttà, Esultanza, Brama, gli chiesero ragione di quel turbamento, e *Mâra* così rispose:

«Quel santo là che medita seduto, intende alla vittoria sulle mie armi: le lusinghe dei sensi. Se raggiunge la via della salvazione e la addita poi agli uomini, i miei dominî resteranno spopolati e deserti. Alta è dunque la ragione che mi turba e rende

perplesso. Occorre che costui non acquisti la chiaroveggenza, che noi si corra ad infrangere il suo voto come l'impetuosa piena del fiume il saldo ponte che da quella ripara ». *Mâra* si armò quindi del suo arco fatto di fiori e di cinque dardi micidiali che inducono follia in chiunque venga ferito da essi, e sen venne, seguito dai figli e dalle figlie, in vicinanza dell'albero di *açvattha*. Stendendo il braccio sinistro di cui la mano teneva ferma l'estremità dell'arco, strinse nella destra un dardo, e con questo scherzando si presentò al santo e disse: « non ti vergogni? sei un principe, cioè un guerriero e hai paura della morte e vuoi sottrarti ad essa con le pie pratiche degli asceti. Soldato pavido della morte, sorgi dunque subito e fa' il tuo dovere, che è quello di ammazzare i nemici in battaglia. Se non mi ascolti, prova a resistere a questa freccia che ora incocco sul mio arco. Ti avverto che appena fu tocco da essa, il nipote del dio *Soma*, il figlio di *Iḍâ*, diventò subito frenetico, e così pure il famoso *Çântanu*; e presumi tu, debile mortale in questo debile secolo, di non cedere a me? Sai quanto sono caldi e amorosi i cigni, e come il maschio persiste ad inseguire la femmina: ebbene questa freccia che sono in procinto di scagliarti contro, induce una fòja assai maggiore; chè i cigni io li ferisco con dardi più blandi ».

Sarvârthasiddha non si mosse e continuò indisturbato la meditazione. Dall'arco di fiori partì la freccia mentre *Mâra* spingeva innanzi Errore, Inebriamento, Orgoglio, Voluttà, Esultanza e Brama. Il principe ferito dalla freccia non diede un crollo, non sentì, non si accorse di nulla, talchè *Mâra* sgomento disse tra sè: « eppure quel dardo è lo stesso che mi servì a interrompere la meditazione del dio *Çiva* quando lo feci innamorare di quella che diventò poi sua moglie;

e costui invece non si scuote e par che sia più inanimato dell'inanimata saetta che lo ha ferito. Non è davvero l'arco di fiori, nè l'ebbrezza, non sono le lusinghe del piacere armi da adoperarsi contro questo uomo senz'anima: troppo sono esse blande e gentili. Ci vogliono gli spauracchi, le minacce e le percosse ».

Mâra allora chiamò col pensiero il suo orribile esercito e tosto da tutte le parti convennero in quel luogo i suoi più fidi demonî armati di clave, scimitarre, tronchi di albero, sassi e frecce. Avevano essi assunto i più diversi e paurosi aspetti: su tronchi umani vedevansi teste di cignali, pesci, cavalli, somari, cammelli, tigri, orsi, leoni, elefanti; chi mostrava un occhio solo e chi parecchi volti, chi aveva tre teste e chi l'epa immensa tutta chiazzata. Alcuni con coscie caprine ed equine e con ginocchia grosse come otri mettevano in vista enormi zanne ed artigli. Uno aveva solo mezza testa, l'altro una bocca enorme; a questi pendevano dal capo orecchie di elefante, a quello lunghi crini di colore giallo. Raccapriccianti erano i diavoli armati di spiedi e alti come alberi giganteschi, orribili quelli bassi come nani con zanne lunghissime ed acute. Vedevansi anche uccellacci con la testa di becchi, e figure umane con faccia di gatto, o con braccia attorte di serpenti. Chi era bianco e chi nero, chi verde e chi rosso, chi bigio e chi giallo. Alcuni andavano nudi, altri erano coperti di pelli di bestie ovvero di funi; questi aggrottavano le sopracciglia, quelli atteggiavano il volto a un ammaliante sorriso. Chi procedeva spiccando enormi salti e chi balzava sulla testa dei compagni con portentosa agilità. Altri s'innalzavano nell'aria e poi come gli uccelli saltavano e vagavano sulle cime e sui rami degli alberi. Assordante era il frastuono di quell'armata infernale: udivasi ruggire,

mugghiare, scalpitare, mentre dai velli di alcuni di quei demonî scoccavano scintille e fiamme. Tutti si aggiravano intorno all'albero di *açvattha* pronti, al primo cenno di *Mâra*, a ghermire e ad offendere; tutti tenendo in mano un'arma micidiale, tridente o clava, spiedo o mazza ferrata, la brandivano e palleggiavano scherzando e minacciando.

L'Universo sentì che era scoccata l'ora della titanica lotta tra il Male e il Bene e la notte diventò tenebrosa, non brillò più una sola stella nel cielo, tremò la terra, l'atmosfera si riempì di baleni e di tuoni fragorosi, il vento soffiò con impeto, i mari si agitarono e sconvolsero. Il futuro Buddha vide i nemici dilagare da ogni parte, li guardò, non ebbe paura nè si scosse, simile a leone che posi in mezzo a una mandra di mucche.

Mâra, il capitano, diede il segnale dell'assalto, e a gara si precipitarono sul santo gli sgherri inferociti di Satanasso. La prima schiera arrivata si limitò a minacciare: zanne acute fecero di sè orribile mostra, rotearono occhi infocati, bocche mostruose si spalancarono agitando una o più lingue. Il futuro Buddha non si lasciò sbigottire e credette di avere dinanzi a sè fanciulli buoni ma impertinenti e lascivi, vaghi di fare il chiasso. Visto che le minacce non bastavano, un demonio furibondo si fece innanzi e con ambedue le poderose braccia levando una enorme clava fece per abbatterla sulla testa del santo, ma le braccia gli rimasero irrigidite in alto e la clava non venne giù. Sopraggiunsero altri demonî, armati questi di tronchi d'albero e di immensi massi. Provarono a scagliarli contro il santo, ma caddero indietro riversi sotto il peso dei loro gravi proiettili. Ecco una scure lanciata da un altro satanasso fender l'aria e restarvi sospesa, ecco un tronco incandescente andare in

cento pezzi nell'aria invece di abbattersi sulla augusta testa contro la quale era stato scaraventato, ecco una pioggia di tizzi ardenti convertirsi in una pioggia di petali di loti rossi. Crebbe nei diavoli la rabbia, si centuplicò il furore, una nuova schiera accorse, enormi bocche si spalancarono e da quelle vennero fuori orribili serpenti stizziti i quali appena furono in vicinanza del Salvatore dell'umanità restarono come ammaliati da qualche incantesimo, cessarono dal sibilare e dal mordere, e quieti ed immobili, non diedero più segno di vita. Pronta incoccata sull'arco di un altro demonio sta una freccia; scatta la corda, sfolgora la freccia ma non parte, così come la rabbia dell'iracondo impotente costretto a consumarla dentro se stesso. Una megera nera come nuvola porta in mano un teschio, vuol mostrarlo al futuro Buddha e confonderne la mente, vaga di qua vaga di là, e non le vien fatto di scorgere il santo, simile alla mente dell'uomo incostante che erra sui testi rivelati senza mai scoprirne il divino significato. Quale arcana forza mai respinge dal santo gli assalti e le offese? È la forza infinita di amore che emana da tutta la sua persona, placa i serpenti, tramuta i tizzi ardenti in fiori, converte le pietre in anime pietose. Non c'è ira, furore, violenza al mondo che non resti sopraffatta dalla forza infinita di amore del futuro Buddha. Ma la battaglia non è per anco finita. Inoltrata è la notte quando sopraggiungono altri diavoli in forma di iene e di leoni. Echeggiano orridi ululati e ruggiti e pare che la volta celeste trafitta dalla fólgore si schianti.

In quella notte di orrore tutte le bestie spaventate scappavano e si rintanavano mentre gli uccelli volando da tutte le parti spauriti garrivano come se fosse stato pieno giorno.

Fuggivano e tremavano le bestie, ma non fuggì nè tremò il futuro Buddha, il quale avendo per corazza la incrollabile fermezza del suo proposito, guardava indifferente tutti quegli spauracchi che la malizia di *Mâra* gli faceva passare sotto gli occhi. E più il santo mostrava di non temere le mortifere schiere dei demonî, più cresceva lo sdegno e il cordoglio di *Mâra*.

Quand'ecco dal cielo venne una voce arcana:

« O *Mâra* » essa diceva « rinunzia alla tua vana impresa e metti l'anima in pace, chè più facilmente il vento riuscirà a scuotere la fermezza del monte *Meru* che non tu quella di questo santo. Il fuoco perderà il suo calore, l'acqua la sua fluidità, la terra la sua compattezza prima che costui abbandoni il suo proposito. L'opera sua è ormai fatale, come quella che è stata preparata da un ciclo infinito di esistenze anteriori, da un cumulo infinito di azioni meritorie.

Così come il sole non sorge prima di avere dileguato le tenebre, del pari non sorgerà da sedere costui prima di avere dileguato le tenebre dell'ignoranza con la luce della verità. Tale è la sua determinazione, a tanto intende ogni suo sforzo, questa è la carità che egli sente per tutte le creature. Questo gran medico che compatendo la tribolata umanità, preda dei morbi delle passioni, si affatica tanto per trovare quel farmaco chiamato Verità, non merita davvero che tu lo ostacoli ed attraversi nei suoi disegni. Non ti fa certo onore, o *Mâra*, di tentar di spegnere costui che è in procinto di diventare luce di sapere agli esseri perduti nella immane tenebra dell'ignoranza. Sappi che questo luogo dove sta meditando costui è l'ombelico della crosta terrestre, come quello che è la patria della suprema legge morale: non c'è sulla terra altro sito che sia come questo la dimora della meditazione e il regno del Bene. Cessa dalle

insidie, o *Mâra*, metti in pace l'anima, la tua prosperità non ha basi, tu hai perduto! ».

Mâra è stato sconfitto, il Bene ha trionfato sul Male, i demonî privi di ogni baldanza si disperdono d'ogni parte lasciando sparsi sul suolo e sassi e tronchi e fusti e dardi e clave, il santo degli *Çâkya* immobile prosegue a meditare mentre il cielo fregiandosi della luna sorride come una casta vergine e una pioggia di fiori fragrante e rugiadosa cade sulla testa del giovane principe che ormai è diventato Buddha, l'Illuminato!

E qui finisce il *Buddhacarita*.

Vedemmo che nella versione cinese e in quella tibetana il poema non termina con la sconfitta di *Mâra*, ma si prolunga in altri quindici capitoli per seguire il Buddha nel suo apostolato finchè, la morte sopraggiungendo, egli non entri nel *nirvâṇa*.

Questo ha fatto credere a tutti che noi possediamo una parte soltanto del testo sanscrito e che il resto o è andato irremissibilmente smarrito o verrà alla luce in un avvenire più o meno lontano. Per parte mia credo che i capitoli delle due versioni cinese e tibetana i quali mancano nel testo sanscrito, sieno spurî, e non nutro nessuna fiducia in scoperte di là da venire. Il *Buddhacarita* termina e deve terminare con la sconfitta di *Mâra*, chè, come ha dimostrato luminosamente il Windisch [1], la vittoria decisiva sul genio del Male assicurando al Buddha per tutto il corso della sua lunga vita la serenità perfetta e ormai incrollabile dell'anima, lo aderge e sublima nella regione del soprannaturale. A mezzo di tale vittoria e della conseguente chiaroveggenza acquistata, il Buddha diventa un essere superumano. Mentre

---

(1) Op. cit., pp. 210, 211.

i Cristiani vedono nella morte del Cristo il punto culminante del dramma religioso, i Buddhisti invece, quelli almeno contemporanei o di poco anteriori o posteriori ad *Açvaghoṣa*, considerano il momento della conseguita chiaroveggenza, come il vertice, la mèta, il *non plus ultra* della vita del Buddha. Indi la croce diventa il simbolo dei primi, e l'albero della *bodhi* quello dei secondi. Cristo viene adorato crocifisso, Buddha seduto e in atto di meditare sotto l'albero di *açvattha*. Mentre nei tempi ancora vicini al Buddha, le biografie di lui prendono le mosse dal fausto avvenimento della scoperta delle quattro verità e si diffondono a parlarci delle prediche del Maestro, come quelle le quali erano ancora vive ed echeggiavano negli orecchi dei discepoli; nei tempi posteriori invece l'interesse centrale si sposta, e tutti narrano e tutti mirano al primo periodo della vita del Buddha, quando egli cioè non era ancora l'Illuminato, ma si preparava a diventarlo, quando non era addirittura nato e dimorava nel supremo cielo dei *Tuṣita*.

E volgendoci ora all'ultima scena della tentazione non possiamo fare a meno di segnalarne l'importanza mitologica, storica e filosofica.

Dal modo con che *Açvaghoṣa* descrive *Mâra*, le sue figlie e i suoi figli e l'esercito dei demonî, risulta evidente che egli vuol farla esclusivamente da poeta ed è lontano le mille miglia dal credere realmente in tutti quei simboli e finzioni poetiche. Sarebbe come dire che Dante credesse in Lucifero e Gerione, in Alichino, Calcabrina, Cagnazzo, Barbariccia, Libicocco, Farfarello e Draghignazzo. Il simbolo si lascia anche più facilmente scoprire nel carme del poeta indiano quando egli ci dice che le figlie e i figli di *Mâra* si chiamavano Voluttà, Esultanza, Brama, Errore, Inebriamento, Orgoglio. E così pure *Mâra* è un simbolo, a spiegare

il quale già soccorre il significato etimologico della parola.

Mâra è un *nomen actoris* formato dal causativo della radice *mṛ* (morire) e designa il dio che fa morire. Non è propriamente la morte, ma tutto quello che getta in braccio alla morte, che perpetua il giro affannoso e doloroso del *saṃsâra* (1), quindi il desiderio, l'amore, il voler vivere, *der Wille zum Leben* direbbero i Tedeschi. In ciò *Mâra* differisce dai demoni dei tempi vedici, dal dio *Mṛtyu* delle *Upaniṣad*, coi quali tutti è d'altra parte storicamente congiunto, dai quali anzi è derivato direttamente. Anche nel *Veda* lotta *Indra*, il genio del temporale, contro il demone che tien chiuse le acque fecondatrici dei campi e lo vince. A proposito della battaglia tra Buddha e *Mâra* il Sénart osserva: « C'est toujours, sous une forme un peu renouvelée, le vieux duel védique; quelques traits en ont persisté, presque inaltérés, jusque dans la légende des Buddhistes (2) ». Merito poi dell'Oldenberg è di aver ravvicinato alla leggenda della *Kâṭhaka-Upaniṣad*, nella quale il giovine *Naciketas* riesce a strappare dalla bocca di *Mṛtyu* il segreto dell'oltretomba, la lotta tra Buddha e *Mâra* (3). « Così come *Mṛtyu* promette a *Naciketas* il dominio su vasta estensione di terre, pur che voglia rinunziare a conoscere l'arcano d'oltretomba, del pari *Mâra* offre al Buddha l'impero di tutto intero il globo ove s'induca a disertare l'arena che deve condurlo alla chiaroveggenza; così come *Mṛtyu* mostra a *Naciketas* delle ninfe di bellezza soprannaturale, del

(1) WINDISCH, op. cit., p. 186 sgg.

(2) *Essai sur la légende du Buddha*, Paris, 2e éd., 1882, p. 201.

(3) Buddha Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde, fünfte Auflage, Stuttgart und Berlin, 1906, p. 59 sgg.

pari cerca *Mâra* di tentare il Buddha per mezzo delle sue figlie chiamate Ingordigia, Agitazione, Brama. *Naciketas* non meno di Buddha resiste ad ogni allettamento e raggiunge la scienza che lo affranca dal dominio della morte. Il nome di *Mâra* è sostanzialmente la stessa cosa di *Mṛtyu*; il dio della morte è anche il signore di questo mondo, il signore di ogni umano piacere, il nemico della retta conoscenza, però che il piacere è, secondo il pensiero brahmanico e buddhistico, la catena che vincola gli uomini al regno della morte, mentre la retta conoscenza è la forza che infrange quella catena. Codesto tratto del dio della morte, quale tentatore al fasto ed al piacere, piglia nella fisionomia del *Mâra* buddhistico tale risalto, da cancellare quasi interamente l'essenza originaria del dio della morte; la poesia della *Kâṭhaka-Upaniṣad*, come quella che è più antica, conserva a *Mṛtyu* evidente l'indole sua propria, ma in essa già segnala il punto muovendo dal quale si doveva trascorrere dal concetto del dio della morte a quello del dio tentatore (1) ».

Poteva *Açvaghoṣa* non tener conto di tutti gli elementi che gli offriva l'antica mitologia brahmanica? Non poteva e non doveva, chè appunto il grande poeta, ad assicurare alle nuove idee il trionfo, suole rivestirle dei simboli più familiari e più accetti alle moltitudini, non rinunzia a nulla che valga ad aumentare il valore poetico dell'opera sua, sa benissimo che *il vero condito in molli versi i più schivi allettando ha persuaso* e non si perita di presentare fantasmagorie che fanno sorridere i saggi ma dilettano e persuadono le masse più dei freddi sillogismi e delle

(1) Buddha Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde, fünfte Auflage, Stuttgart und Berlin, 1906, pp. 63, 64.

crude verità. A dispetto dell'arco di fiori, delle frecce di amore, dei diavoli rossi e neri, dei tizzi ardenti che si trasformano in pioggie di fiori, non è difficile scoprire chi sia e che cosa rappresenti *Mâra* nel *Buddhacarita*. Esso incarna, come abbiamo accennato, un concetto profondamente filosofico: l'istinto prepotente che è in noi a godere, l'attaccamento alla vita, l'illusione di trovare la felicità fuori di noi stessi.

Ed ora che abbiamo considerato la leggenda di *Mâra* e di Buddha entro i confini dell'India, non mi pare si possa lasciare indietro il confronto che subito vien fatto d'istituire tra la tentazione di Buddha e quella di Cristo.

Anzitutto premettiamo che dalla scienza più illuminata e spregiudicata è stata senz'altro esclusa l'ipotesi che possa trattarsi di una importazione [1]. « A dimostrare che gli Evangeli si fondino sulla letteratura leggendaria dei buddhisti, bisognerebbe », dice l'Oldenberg, « ammettere che quella fosse penetrata già nel primo secolo dopo Cristo nella Siria e in Palestina. Di tutto ciò nulla sappiamo; c'è invece motivo di credere la cosa del tutto inverosimile ».

Si tratta dunque di una delle tante concordanze che presentano i fenomeni religiosi dei varî popoli della terra separati gli uni dagli altri da monti e da oceani; diversi per lingua, civiltà, costumi, razza; gli uni dagli altri indipendenti eppure dominati dalle stesse leggi di natura e quindi costretti a creare delle correnti spirituali analoghe, parallele, e sommamente istruttive a chi le studî e consideri, senza pregiudizio, in rapporto ai destini non già di un popolo soltanto ma di tutta l'umanità.

---

(1) Cfr. Windisch, op. cit., p. 219. Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, p. 106.

Nel Vangelo di San Matteo, IV, 1-11, si legge:

« Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo. E, dopo ch'ebbe digiunato quaranta giorni, e quaranta notti, alla fine ebbe fame. E il tentatore accostatoglisi, disse: Se pur tu sei Figliuol di Dio, di' che queste pietre divengano pani. Ma egli, rispondendo, disse: Egli è scritto: L'uomo non vive di pan solo, ma d'ogni parola che procede dalla bocca di Dio. Allora il diavolo lo trasportò nella santa città, e lo pose sopra l'orlo del tetto del tempio. E gli disse: Se pur sei Figliuol di Dio, gettati giù; perciocchè egli è scritto: Egli darà ordine a' suoi angeli intorno a te; ed essi ti torranno nelle lor mani, che talora tu non t'intoppi del piè in alcuna pietra. Gesù gli disse: Egli è altresì scritto: Non tentare il Signore Iddio tuo. Di nuovo il diavolo lo trasportò sopra un monte altissimo, e gli mostrò tutti i regni del mondo, e la lor gloria. E gli disse: Io ti darò tutte queste cose, se, gettandoti in terra, tu mi adori. Allora Gesù gli disse: Va, Satana; conciossiachè egli sia scritto: Adora il Signore Iddio tuo, e servi a lui solo. Allora il diavolo lo lasciò ».

Quasi in nulla differisce il racconto di San Luca, IV, 1-13, salvo che Satana dà a divedere più chiaramente la sua natura e il principio che incarna quando dice (5, 6, 7):

« E il diavolo, menatolo sopra un alto monte, gli mostrò in un momento di tempo tutti i regni del mondo. E il diavolo gli disse: Io ti darò tutta la podestà di questi regni, e la gloria loro; perciocchè ella mi è stata data in mano, ed io la do a cui voglio. Se dunque tu mi adori, tutta sarà tua ».

San Marco accenna soltanto fugacemente alla tentazione e non ci fornisce nessun nuovo dato.

Tenendo dunque presenti i racconti di Matteo e di Luca, abbiamo tutti gli elementi concordanti e discordanti dalla leggenda buddhistica necessari i primi a farci affermare la incontrovertibile analogia tra i due prodotti della fantasia mitica e religiosa, i secondi a farci scartare qualunque ipotesi di derivazione o importazione.

Gesù non meno di Buddha viene tentato dal genio del Male in luogo appartato e deserto. A Gesù offre Satana dominî e piaceri: a Buddha fa *Mâra* le stesse promesse. Gesù digiuna ed ha fame, quando il diavolo lo tenta: Buddha non digiuna più e non ha fame all'atto della têntazione, ma chi non ricorda che solo poco tempo prima sulla sponda della *Nairañjanâ* egli si era ridotto pelle ed ossa a furia di digiuni? Satana al pari di *Mâra* ha la podestà dei beni terreni, della gloria mondana, dei piaceri, e li distribuisce a cui vuole. Satana resta sconfitto da Gesù: *Mâra* da Buddha.

Ma dove nei Vangeli si parla dei figli e delle figlie di Satana, dell'arco e delle frecce di amore, dei diavoli orribili, dei tizzi incandescenti, delle pioggie di fiori? Viceversa, in quale testo buddhistico si trova il più lontano accenno alle pietre che debbono diventare pani, al verbo di Dio di che l'uomo deve vivere, all'orlo del tetto, al Figliuolo di Dio, alla prostrazione ai piedi del genio malefico, agli angeli, al monte altissimo da cui si discoprono i regni della terra? Tali e tante disformità non sogliono, non possono segnalarsi nelle leggende delle quali le une sieno la copia o il rimaneggiamento delle altre. I Vangeli sono dunque perfettamente indipendenti dai testi buddhistici, così come questi d'altra parte nulla hanno che vedere con la tradizione avestica secondo la quale *Zarathustra* fu anche lui tentato dal genio del Male.

« *Angra Mainyu* (*Ahriman*), il mortifero, il demonio dei demonî, dalle lontane plaghe del nord si avvicina in gran fretta e manda innanzi un maligno spirito per ammazzare il profeta. Ma dinanzi allo splendore di *Zarathustra* e alla sua sacra parola lo spirito maligno è costretto a fuggire. Ed ecco *Angra Mainyu* parla lui stesso al profeta: ' O santo *Zarathustra* non distruggere la mia creazione. Tu sei figlio di *Pourushaspa* e tua madre m' invocò. Rinnega la buona legge di *Mazda* e otterrai le grazie che ha ottenute *Vadhaghana*, il signore delle terre ' — un malvagio re leggendario che governò la terra mille anni. Ma *Zarathustra* respinge il tentatore: ' No, io non rinnegherò la buona legge di *Mazda* anche se il mio corpo, la mia vita, il mio spirito dovessero dissolversi '. Il breve racconto è sbiadito, come del resto la massima parte del contenuto dell'*Avesta*, ma è interessante quale esempio di un tipo ben definito di una leggenda la quale suole formarsi per quasi fatale legge di natura in tutte le religioni fondate sulla persona e sulla dottrina di un fondatore, di un profeta, di un apostolo di salvezza (1) ».

Così ci troviamo di avere passato a rassegna la vita leggendaria di Gautama Buddha narrata dal grande poeta *Açvaghoṣa*. Dico grande il poeta perchè agevole cosa è sfrondare il suo racconto della parte mitica, allegorica, fantastica, e scoprirvi una verità profondamente umana, la quale trascende i confini di un paese e riappare in tutti i luoghi; non è figlia di un dato tempo nè di una particolare civiltà, ma si afferma e si affermerà sempre, finchè il sole risplenderà sulle sciagure umane. In Gautama

(1) Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, pp. 145, 146.

Buddha abbiamo il più insigne esempio di un fenomeno psicologico comunissimo.

Un'indole sensibile e delicata resta profondamente commossa e turbata alla vista delle miserie umane. Un senso infinito di pietà sopraggiunge, diventa prepotente e nel suo ardore dà fuoco alla miccia del pensiero. Tace allora ogni sentimento di carità e di amore, il pensiero prende il sopravvento, indaga e scopre che tutto è vanità. Abbiamo finalmente il pessimista. Egli è freddo ragionatore, nemico di ogni illusione: lo si direbbe scevro di ogni sentimento. Tant'è: solo chi ha molto amato e sofferto, non ama e non soffre più.

Pessimismo e razionalismo nelle menti, accennano a una storia passata di ardente amore e di sconfinata carità nei cuori.

Quanti fra noi non si riconoscono in Gautama Buddha? È questione di grado: chi nel teatro, nel ballo o in un buon pranzo crede sul serio di trovare un piacere della vita che pienamente soddisfi, quegli certo sarà molto più lontano dal Buddha di quanti altri, e non sono pochi, i quali in mezzo a tutte le delizie della vita, le disprezzano, restano inappagati, aspirano a qualche cosa che dia sostegno e pace all'anima loro, requie al pensiero turbato dalle infinite ed ineffabili miserie del mondo e perplesso dinanzi al mistero che ne circonda e d'ogni parte c'incalza e preme. Dice assai bene il Koeppen che il Buddhismo, considerato come semplice stato psicologico, non è un prodotto specificamente indiano ma universalmente umano. Nessun mortale può esistere al mondo che in un momento della sua vita, non abbia detto: « io sono buddhista ». Quando il saggio biblico esclama: « vano è tutto quello che si trova sotto la luna », o quando il vate ellenico canta « il meglio sarebbe

di non essere mai nati », sono accordi buddhistici che risuonano, nè più nè meno. Amleto e Faust, oh quante volte sfiorano il buddhismo! (1).

Fate che l'uomo non creda in nessun dogma, non appartenga a nessuna particolare confessione religiosa, si lasci guidare dal suo sentimento e dalla sua ragione: la vita stessa si prenderà cura lei di convertirlo a poco a poco al buddhismo.

Il buddhismo è la religione naturale, spontanea di qualunque essere umano esente da pregiudizi.

Ce n'è per tutti i gusti, nè si conoscono dogmi, anatemi, scomuniche. Altri dalla vita chiede soltanto voluttà e passatempi e se la gode e ride delle malinconie e delle fantasie lugubri del pensiero indagatore: il buddhismo nulla rimprovera a quest'uomo e solo gli dice: prova, insisti, tocca pure il fondo d'ogni piacere e quando sarai satollo, nauseato, sperduto, preda del dolore e della disperazione, troverai sempre aperte le mie porte ospitali. Altri sarà appagato dalle ricchezze e dal potere, altri si beerà nella gloria e nel lavoro, altri beneficando il prossimo crederà d'esser partecipe della più pura e perfetta felicità: il buddhismo non avrà nessun biasimo da fare a tutti costoro, e solo dirà: quando ricchezze e potere, gloria e lavoro, amore umanitario e virtù attiva falliranno nello scopo di salvarvi dal dolore, venite, accorrete in grembo a me, e al dolore sarà posto riparo. Nulla è più lontano dal buddhismo quanto l'idea che tutti gli uomini abbiano a fare come il Buddha e i suoi discepoli la più radicale rinunzia. Accanto al sodalizio dei monaci buddhisti sempre esistette una società laica buddhista, e per

---

(1) C. Fr. Koeppen, *Die Religion des Buddha*, Berlin, 1906, Verlag von H. Barsdorf, 1906, p. 213.

essa vengono dettate norme che si confanno a qualunque esigenza di civile e sociale progresso: i genitori debbono spronare i figli al bene, curare a che s'istruiscano debitamente e rettamente, provvedere al loro mantenimento ed accasarli. Il marito deve onorare la moglie ed esser sempre gentile con lei, e la moglie ricambiargli il buon trattamento con ogni specie di virtù domestiche. I servi prestino con zelo il loro servizio e i padroni li compensino trattandoli umanamente. Il buddhismo vuole insomma una vita nella quale si compenetrino fervido amore e civile operosità [1]. Ma non è escluso che da questa società laica altri voglia uscire e darsi a vita monastica; non è escluso che a un dato momento della esistenza l'ideale della rinunzia radicale a tutto invada come un demone l'anima umana e la sospinga a cercare la solitudine, la contemplazione.

Guardate com'è finita la esistenza di Leone Tolstoi! Il mondo ha ragione di ammirarlo, chè egli è stato davvero un uomo completo. Tutti i piaceri della gioventù furono suoi, e ai piaceri seguirono i più puri affetti di famiglia e la gloria, eppure egli al termine di una vita così piena, fugge di casa al pari del Buddha, è come conquiso dalla ossessione della rinunzia, e cerca l'eremo e l'ideale più fulgido gli sembra l'eremo.

Chi crede di vedere in questo fenomeno psicologico una forma di delirio, di pazzia, non capisce nulla. Si tratta invece di un sentimento naturale che non manca mai, purchè l'uomo sia grande e abbia veramente vissuto la vita. Errerebbe intanto chi volesse affermare che il centro di gravità nel buddhismo è, come nel Cristianesimo, l'amore. Questo ha voluto

(1) H. OLDENBERG, *Aus dem alten Indien*, Berlin, Verlag von Gebrüder Paetel, 1910, p. 7.

dimostrare il compianto professore R. Pischel nel suo libro « Leben und Lehre des Buddha, 1906 »; ma io do pienamente ragione all'Oldenberg, il quale in un recente scritto ha insistito sul concetto della profonda diversità tra l'ideale buddhistico e quello cristiano (1). L'amore per il prossimo ha pure nel buddhismo un largo campo in cui spaziare. Vedemmo che dalla pietà infinita per tutti gli esseri il Buddha è indotto a meditare. Un sentimento, non già un pensiero forma la base di tutta la carriera speculativa del giovane principe degli *Çâkya*. Così pure nella società laica buddhista è fatta una larghissima parte all'altruismo, alla pietà, all'amore nel senso cristiano della parola. Ma il buddhismo non si ferma qui. Anche l'altruismo è una illusione e l'amarci gli uni gli altri non è un rimedio radicale al dolore. Per quanto possa parere nobile e poetica la virtù attiva dell'amore, è un fatto che essa fallisce in massima parte nel suo intento. Il dolore è in noi e da noi soli può essere curato, non già dagli altri. Circondate il letto di un infermo intollerante, bizzoso, avido di tornare alla sanità e al godimento della vita, e non varranno cure, assistenze, amorevolezze, veglie e medicine a sottrarlo all'incubo della paura della morte, alla rabbia della perdita dei piaceri, alla disperazione più orribile e cupa. Il vostro sacrificio sarà inutile, raccoglierete ingratitudine, odio per amore, male per bene e l'infermo non sarà sottratto al dolore e soffrendo crederà in piena coscienza di non dovervi alcuna riconoscenza. Mettete invece in un letto di dolore un vero buddhista: contratto sarà il suo viso dalle sofferenze, ma la rassegnazione e la pace che

---

(1) *Ibidem*, p. 1 sgg.

regneranno nell'anima di lui, varranno più di qualunque droga, di qualunque medico o nottante a superare gli spasimi fisici. Ammirevole è nelle società cristiane il sacrificio, stupendi gli esempi di genitori che se stessi in tutto e per tutto dedicano ai figli, di mogli che si sacrificano per i mariti, di mariti per le mogli, di amici per gli amici. Ohimè, il dolore non pare che esuli perciò dalle nostre terre, e sentiamo parlare di vite inutilmente infrante, di cuori spezzati, di mostri d'ingratitudine, e di ogni altro più fiero dolore umano. La virtù attiva dell'amore è dunque anche essa una illusione. La felicità è e non può risiedere che in noi: non può venirci data dagli altri. Il perfetto buddhista quindi più che curare l'infermo o aprire la scarsella alla vista del povero, preferisce predicargli: cura te stesso pensando che la vita è dolore, e radice del dolore è il desiderio, e sradicato il desiderio è sradicato il dolore e il dolore si sradica con la retta fede, col retto pensiero, con la retta parola, con la retta azione, con la retta vita, col retto sforzo, col retto sapere, con la retta meditazione. Si pratichi pure tra i laici la carità, si amino pure gli uomini fervidamente gli uni gli altri nelle città e nei villaggi, ma nell'eremo l'uomo basti a se stesso. In questo senso il buddhismo è più comprensivo del cristianesimo, la virtù attiva dell'amore è parte dell'anima buddhistica, ma non è tutto e non è la mèta più alta.

Eppure in mezzo a tanto pessimismo, in mezzo a tante recise e spietate negazioni, in mezzo a tante sconsolate verità, brilla una luce d'ineffabile conforto. Il buddhismo dice all'uomo: se pure infrangerai ogni più caro legame di famiglia, se pure non avrai nessun bene della terra, se pure taceranno per te le lusinghe dei sensi e le promesse del prete, se pure rinnegherai

l'esistenza di un'anima in te e ti crederai simile al tronco ed alla pietra, io ti farò guardare in faccia la morte senza paura, serenamente. Ed è vero: il convinto buddhista è un essere pienamente soddisfatto e felice, e alla gente ricca e beata così parla: « tenetevi le vostre ricchezze e tutti i vostri beni, io nella pace perfetta della mia coscienza basto a me stesso e senza impallidire guardo in faccia la morte! ». Dov'è più il pessimismo e può l'ottimismo vantarsi di un risultato più sicuro e fausto? Allo infinito ed eterno dolore mondiale non può somministrarsi davvero che questa sola medicina: l'infinita forza della coscienza individuale che da sola, senza bisogno del prete o del teologo, trova pace e conforto e trasforma l'uomo in un Dio!

PARTE II

La versione italiana del *BUDDHACARITA* di *AÇVAGHOṢA*

LIBRO I

La nascita del Beato.

OMAGGIO ALL'ONNISCIENTE

1. Noi qui si vuole magnificare quell'impareggiabile *Arhat* che supera il Creatore nel largire l'eccelsa delizia, sopraffà il sole nel fugare la tenebra, vince la graziosa luna nell'espellere l'ardore.

2. Vi era una città, dimora del gran veggente *Kapila*, che fiancheggiata da maestose vette montanine ampie e sublimi, somiglianti a lineare massa di nuvole, s'inabissava nel cielo coi vertici delle sue alte magioni.

3. Con la massa candida ed elevata (dei suoi edifici), essa assumeva il bianco aspetto nebbioso del monte *Kailâsa*, e trattenendo le nuvole che per errore si dirigevano sopra di essa, rendeva perfetta l'illusione (che si trattasse davvero del monte *Kailâsa*).

4. In tale città, scintillante del fulgore delle gemme (dei palazzi), la tenebra, al pari della povertà, non trovava posto, e la dea Fortuna, quasi sorridendo per il piacere di convivere con quegli egregi cittadini, brillava di massimo splendore.

5. Dando lustro ad ogni casa con terrazze, archi, pinnacoli e gemme, *Kapilavastu*, non vedendo nel mondo un'altra città che potesse reggere al paragone, faceva sì che la gara nascesse tra le proprie magioni.

6. Ivi il sole non potendo, nemmeno col dipartirsi, fare onta ai volti delle donne, splendidi come lune, e in ciò superiori alle ninfee (che si chiudono appena il sole tramonta), quasi fosse arso dallo sdegno, si avviava verso il mare occiduo per immergersi nell'acqua (e trovare refrigerio).

7. La città di *Kapilavastu*, come se avesse detto a se medesima: « ormai la gente sempre che parla delle glorie della regal famiglia degli *Çâkya* si vale della luna come di termine di paragone », sembrava voler coi drappi vagamente svolazzanti dei vessilli, sollevarsi fino alla luna stessa per tergerne la macchia.

8. Inoltre essa di notte, portando a scorno le candide ninfee, in grazia ai raggi lunari posantisi sugli argentei palazzi, rapiva di giorno lo splendore ai loti gialli per virtù dei raggi solari che investivano le sue magioni d'oro.

9. Un principe di nome *Çuddhodana*, consacrato re sulla testa dei re e parente del sole, ornava appunto questa città, regina di tutte le città, così come la (retta) propensione fregia un cuore aperto (alla verità).

10. Pur essendo l'eccelso di tutti i principi della terra, aveva (tra questi un forte) partito; pur essendo liberale, era esente da superbia; pur essendo il dominatore, faceva cadere gli occhi ugualmente (cle-

menti su tutti); e ad onta fosse d'indole amabilissima, grande era la maestà sua.

11. Dal braccio di lui i sommi principi nemici cadendo sconfitti sui campi di battaglia, s'inchinavano con le teste spargenti mucchi di perle, quasi fossero manate di fiori offertigli in omaggio.

12. Col suo immenso splendore dileguando i nemici, come il sole dagli acuti raggi le spesse tenebre, egli rischiarava le genti da ogni parte, mostrando loro le vie da battere.

13. Il Giusto, l'Utile e il Piacevole, in grazia al suo modo di governare, non s'invadevano reciprocamente nei territori o nell'impero, ma gareggiando nella gloriosa arena del più alto successo, diventavano fulgidissimi, (rimanendo ciascuno nella propria sfera).

14. Questo divino re degli *Çâkya*, già per natura eccelso, fatto salir sublime da una infinita schiera di ministri egregi nel ponderare, più che mai rifulgeva, al pari della luna, alla quale non tolgono (ma accrescono) lo splendore gli altri astri.

15. Gli fu consorte la regina *Mâyâ* che, (a dispetto del nome), era la negazione di ogni *mâyâ* (inganno, illusione), eccelleva tra tutte le regine, sembrava nel suo immenso fulgore il riflesso dello immenso fulgore di lui, era la luce del sole che distrugge ogni potere di tenebra.

16. Intenta al bene del popolo come una madre, ossequente alle persone venerande come la devozione stessa fatta persona, spandendo, quasi fosse la

Fortuna, luce di felicità sulla famiglia dell'augusto suo consorte, pareva una eccelsa dea (venuta a stare) qui nel mondo.

17. Tenebra invero è destinata ad essere sempre l'opera della donna, ma (questa tenebra) scontrandosi in lei brillò di vivida luce: così pure cessa di essere buia la notte quando s'accompagna al luminoso quarto della luna.

18. L'Eterno Vero, abbandonando la sua natura sottile, quasi che avesse detto a se stesso: « gli uomini non avendo fede in me finchè resto soprassensibile, non saranno mai da me conquisi », si formò un corpo visibile.

19. Fu allora che l'eccelso *Bodhisattva*, staccatosi dal sodalizio degli dèi *Tuṣita*, illuminando il trimundio e conservando il ricordo (delle sue vite anteriori), penetrò nel ventre di quella (regina), come *Nanda*, il re dei serpenti, in una spelonca.

20. Ad estirpare il male dal mondo Egli penetrò nel seno della sposa del re *Çuddhodana*, assumendo la forma di un grosso elefante provveduto di sei zanne, candido come un monte nevoso, e con la testa profumata di *dâna*.

21. E i custodi del mondo scesero dal cielo per far la guardia a quell'impareggiabile protettore degli uomini. Così i raggi lunari, sebbene splendano dappertutto, rifulgono specialmente sul monte *Kailâsa*.

22. E *Mâyâ* portandolo nel seno, così come una fila di nuvole il lampo della folgore, refrigerava

l'ardore della povertà con piogge di largizioni alle genti che intorno a lei si affollavano.

23. Una volta la regina, presa da irresistibile vaghezza, si recò in compagnia delle donne del gineceo e col permesso del re, nel parco *Lumbinî.*

24. Mentre (in piedi) si stava appoggiata a un ramo che pendeva sotto il carico dei fiori, il *Bodhisattva,* fendendo d'un tratto l'alvo di lei, venne alla luce.

25. Benigna era la costellazione *Puṣya* quando dal fianco della regina, santificata dai voti, nacque per la salvezza del mondo un figlio, senza che ella avesse per nulla a soffrire e ad ammalarsi.

26. Egli venendo fuori dal seno materno, come il fervido sole dalla nuvola mattutina, sfolgorando con raggi vincitori di ogni tenebra, rese il mondo puro come oro.

27. Appena nato, giallo come aurea colonna, fu raccolto soavemente dal Milloculo giubilante, mentre due terse cascate d'acqua, insieme a un nembo di fiori di *Mandâra,* scendevano dal cielo sul capo di Lui.

28. Circondato dalle più eccelse divinità e illuminandole con la rete dei raggi che emanavano dalla sua persona, Egli vinceva in bellezza la novella luna quando posa sopra una massa di nuvole vespertine.

29. La nascita di Lui fu (come prodigio) simile a quella di *Aurva* che nacque da una coscia, di *Pṛthu*

che nacque da una mano, di *Mândhâtar*, immagine di *Indra*, che nacque dal capo, di *Kakṣîvant* che nacque dalla regione delle spalle e delle braccia.

30. Infatti Egli, essendo stato partorito a grado a grado da uteri materni (nella lunga serie delle sue esistenze anteriori), (questa volta invece) apparve come se fosse caduto dal cielo e non già nato di matrice, e venne al mondo scevro d'ogni errore e sapiente, quasi che l'anima sua si fosse purificata attraverso infiniti evi mondiali.

31. In splendore, forza e bellezza Egli rifulgeva come se il giovane sole fosse disceso sulla terra, e quantunque sfolgorasse oltre ogni misura nell'atto che Lo si mirava, tuttavia, come la fredda luna, rapiva gli occhi (beandoli di refrigerio).

32. Con la luce abbagliante che emanava dalle sue membra rubava, come il sole, alle lampade il chiarore; e col colore amabile (della sua persona gialla) come oro preziosissimo, rendeva splendenti tutti i punti cardinali.

33. Egli, simile alla costellazione dei sette *Ṛṣi*, fece sette passi sicuri, dietro ai quali spuntarono fiori di loto, passi sonori, ampi e ben fermi.

34. Incedendo come un leone e guatando le quattro plaghe del cielo, pronunziò queste parole di fausto significato: « *io sono nato per conoscere la verità, per la salute del mondo, e questa è l'ultima mia nascita* ».

35. Due cascate di acqua, refrigeranti e tepificanti, sgorgate dal cielo, pure come raggi lunari, caddero

sull'amabile capo di Lui impareggiabile, per confortarne la persona.

36. E a Lui disteso sur un giaciglio munito di un magnifico baldacchino, di fulgida aurea armatura e di piedi di berillo, facevano corona in circolo i principi degli *Yakṣa*, tenendo in mano per omaggio loti d'oro.

37. Gli abitatori celesti con le teste chine dinnanzi alla maestà di Lui figlio di *Mâyâ*, sostenevano su nell'aria un candido parasole, mentre a bassa voce recitavano le più fauste preci per la rivelazione della Verità.

38. I grandi serpenti che per la sete della sublime Legge, erano stati al servizio dei *Buddha* anteriori, Lo sventolavano pieni gli occhi di devozione, e Lo cospargevano di fiori di *Mandâra*;

39. e fatte felici dalla eccelsa nascita del *Tathâgata*, le purissime anime degli dèi *Çuddhâdhivâsa*, sebbene scevre d'ogni passione, tuttavia fremettero di gioia, esclamando: « ecco il benefattore dell'umanità sprofondata nel dolore! ».

40. Lui nato, la terra (pur essendo) incuneata dallo *Himâlaya*, tremò qual nave percossa dai venti, e dal cielo terso di nuvole cadde una pioggia di loti azzurri e vermigli odorata di sandalo.

41. I venti soffiarono piacevoli al tatto e deliziosi, facendo cadere indumenti divini; il sole stesso brillò più del consueto, e il fuoco, senza essere suscitato, divampò (spontaneamente) con fausta fiamma.

42. Nella parte nord-est del palazzo reale comparve di per sè una polla d'acqua tersissima; e in essa, come in un sacro lavacro, stupefatte le donne del gineceo si affrettarono a compiere riti religiosi.

43. La selva si popolò di celesti schiere di *Bhûta* vaghi di veder Lui, anelanti alla suprema Legge, stimolati da ardente curiosità; e Lui onorò con gli alberi (che d'un tratto si fregiarono) di olezzanti fiori.

44. Gli alberi da fiori apersero i loro fiori, e la fragranza, trasportata in tutte le direzioni dal zefiro, veniva accompagnata dal musicale ronzio delle regine delle api giocondamente erranti, mentre le torme dei serpenti aspiravano e facevano prigioniero l'effluvio.

45. E a (tutto) questo, da una parte e dall'altra, conferivano splendore e letizia, canti e tamburi e strumenti a fiato, echeggianti di quando in quando, e liuti e timballi e tamburini ecc. sonati da donne ornate di mobili braccialetti.

46. « Quel libro dei re, che *Bhṛgu* ed *Aṅgiras*, i « due profeti e fondatori di stirpi, non composero; « col tempo vide la luce per opera dei loro due ri- « spettivi figli: *Çukra* e *Bṛhaspati.*

47. « Parimenti *Sârasvata* tornò a recitare quel « *Veda* perduto che gli antichi (vati) non avevano « più rintracciato; e così pure *Vyâsa*, dividendolo in « molte parti, fornì quell'opera che *Vasiṣṭha* non era « stato capace di compiere.

48. « L'esclamazione di *Vâlmîki* (al cospetto del- « l'uccellino ammazzato dal cacciatore), creò quella

« forma metrica che il gran santo *Cyavana* (dinnanzi « ai pesci uccisi) non era riuscito a comporre. Quella « terapeutica che *Atri* non fu buono d'inventare, la « insegnò dopo di lui il saggio suo figliuolo.

49. « Quella condizione brahmanica alla quale « *Kuçika* non pervenne, la conseguì invece il re « (*Viçvâmitra*), figlio di *Gâdhin*.

50. « Tra i brahmani *Janaka* raggiunse nella dot« trina dello *Yoga* quel grado di maestro non mai « prima raggiunto da altri; e per le famose gesta « compiute dal nepote di *Çûra*, erano pure stati inetti « *Çûra* e gli altri antenati.

51. « Dunque non fa norma nè l'età nè il secolo, « ma chiunque in qualunque età e secolo può rag« giungere l'eccellenza nel mondo. Quante e quante « gesta di eroi e di santi, non compiute dai padri, « furono fornite dai figli! »

52. Con tali detti confortavano e felicitavano il re i suoi brahmani di fiducia, ond'egli scacciò dal cuore ogni ingrato dubbio e aprì l'animo a suprema letizia.

53. E a manifestare a tutti quegli egregi il suo compiacimento, prima li ospitò e poi li colmò di ricchezze, mentre andava ripetendo: « possa invero questo (mio figlio), quando sarà re, diventare quello che avete detto, e, fattosi vecchio, ritrarsi (come un santo) nelle selve ».

54. Intanto il gran profeta *Asita*, da segni fatidici e dalla sua forza ascetica informato della nascita di

Lui, che era venuto a porre termine alle nascite, si recò alla dimora del re degli *Çâkya*, spinto com'era dalla sete della benefica Legge.

55. Sfolgorando di tesori di santità e di ascetismo, fu, con onore e trattamento ospitale, introdotto nella reggia, dal regal precettore sapiente tra i sapienti del *Brahma*.

56. Grave e serio, con la coscienza della forza che gli veniva dalle straordinarie penitenze e dalla veneranda età, egli entrò nelle camere attigue al gineceo, che per la nascita del principe erano invase da un vero scoppio di esultanza.

57. Allora il re, come già *Antideva* a *Vasiṣṭha*, fece a quel santo i debiti onori con l'acqua e il betel e, offertogli un seggio, gli rivolse, secondo vuole la cortesia, queste parole di saluto:

58. « Sono ben fortunato e benedetta è questa « mia famiglia poichè tu qui venisti desiderando di « vedermi. Ordina ora, che debbo io fare, o gen- « tile? In me tu hai un discepolo; degnati di con- « fidare ».

59. A tale invito del re, il santo, con tutta la cordialità che all'occasione si confaceva, sgranando i larghi occhi pieni di stupore, pronunziò queste profonde e solenni parole:

60. « A te magnanimo, ospitale, munifico e pio, « ben si convengono questi sentimenti di benevo- « lenza per me e di ossequio al carattere, alla stirpe, « al sapere e all'età mia.

61. « E questo è anche così, perchè i tuoi (ante-« nati), re santi, per amore alla religione, fecero getto « delle scarse loro ricchezze, e largendo continua-« mente in omaggio ai precetti religiosi, diventarono « ricchi di merito ascetico, poveri di sostanze.

62. « Ascolta ora lo scopo della mia venuta e gioi-« sci! Una voce divina fu udita da me sul sentiero « dei celesti, la quale diceva che tuo figlio è nato per « conoscere la verità salvatrice.

63. « Udita che ebbi tal voce, raccolsi la mente, « conobbi da segni fatidici (il futuro) e mi affrettai « a venir qui spinto dal desiderio di vedere il ves-« sillo della stirpe degli *Çâkya* inalberato come quello « d'*Indra* ».

64. A queste parole il re, con passi che la gioia rendeva incerti, andò a prendere il reale infante dal grembo della nutrice per mostrarlo al santo.

65. E il gran santo allora tutto stupito mirò quel-l'augusto bambino che aveva i piedi segnati da un disco, le dita dei piedi e delle mani legate insieme da una membrana, le sopracciglia congiunte da un ciuffo di peli e la borsa elefantina.

66. Poi sospirando alzò il volto verso il cielo, e delle lagrime si sprigionarono dalla estremità delle sue ciglia, quando lo vide seduto in grembo alla nutrice come il figlio di *Agni* in grembo a *Devî*.

67. Com'ebbe il re visto *Asita* con gli occhi pieni di lagrime, tremò vinto dall'amorosa sollecitudine per il proprio figliuolo, e, la gola acre dell'acredine

delle lagrime, la persona china e le mani alzate, chiese balbettando:

68. « Perchè mai tu che sei un forte, piangi guar-« dando questo bambino che nella persona sol di poco « differisce da un dio, che è nato miracolosamente « e gloriosamente e la mèta del quale, hai detto, « sarà sublime?

69. « Questo principe, certo, vivrà a lungo, o vene-« rando, e non è possibile che sia nato per essere « il mio cordoglio. Quelle due manate d'acqua fune-« raria (a mio refrigerio nel mondo di là) che con « fatica io mi sono acquistate, queste la morte non « viene certo per berle lei?

70. « Inesauribile è certo il tesoro della mia gloria; « e saldo non è forse il vigore del braccio della mia « stirpe? Io certo procederò felicemente nel mondo « di là, io che perfino dormendo tengo l'occhio aperto « e vigile sul figlio mio.

71. « No, questa gemma della mia famiglia non è « nata per disseccarsi prima ancora di sbocciare. Si-« gnore, deh, rispondimi subito; ho perduto la pace e « tu ben comprendi qual sia l'amore dei genitori per « un figliuolo ».

72. E il santo vedendo che il gran re si era turbato per queste ingrate idee, gli disse: « Sire, non sia « il tuo pensiero diverso da quello che deve essere; « quanto io ti annunziai è indubitato.

73. « Il mio turbamento di poc'anzi non si riferiva « a sinistro che abbia ad incogliere a questo bam-

« bino, ma alla mia propria diffalta: pur troppo è « giunto il tempo della mia partenza e Costui è nato « per conoscere il tanto difficile mezzo di estinzione « delle rinascite.

74. « Costui, abbandonando il regno e indifferente « ai piaceri del senso, raggiunta la verità con ama- « rissimi sforzi, brillerà qual sole di sapienza per « sterminare nel mondo la tenebra dell'errore.

75. « Costui con la gran nave della sua sapienza « farà valicare l'oceano del dolore all'afflitto mondo « caduto in balìa dei flutti, quell'oceano che ha per « spuma la malattia, per onda la vecchiezza e per « orribile tempesta la morte.

76. « Nella libera scorrente e sublime fiumana « della Legge di Lui, andranno ad abbeverarsi gli « uomini tormentati dalla sete del desiderio, in quella « fiumana che non conosce impeto d'acqua ma retta « conoscenza, non sponde ma buon costume, non « freschezza ma meditazione, non cigni natanti ma « voti.

77. « Agli straziati dal dolore, ai traviati dal pia- « cere, agli erranti nella selva del *Saṃsâra*, Costui « additerà la via della liberazione come a viandanti « che hanno smarrito il sentiero.

78. « E come una grossa nuvola con la pioggia alla « fine dell'estate, così pure Costui con la pioggia della « sua Legge manderà refrigerio alle genti arse nel « mondo dal fuoco della passione, pel quale gli og- « getti dei sensi servono di combustibile.

79. «Per liberare il mondo (dalla prigione), Co-
«stui, con un solo sublime irresistibile colpo della
«sua Legge benefica, sfonderà la porta, alla quale
«la cupidigia fa da serratura e la tenebra dell'er-
«rore da battente.

80. «Costui, re della Legge, intuito il Vero, scio-
«glierà dai ceppi delle aberrazioni gli uomini che,
«volontariamente avvintisi in essi, sono sopraffatti
«dal cordoglio e privi d'ogni rifugio.

81. «Però tu non volere affliggerti per Lui; piut-
«tosto compiangi, o gentile, chi nel mondo qui tra
«gli uomini, o perchè fuorviato dall'errore, o travolto
«dai piaceri o accecato dall'orgoglio, non presterà
«ascolto alla sublime Legge di Lui.

82. «Ed io, destinato ad essere escluso da tanto
«bene, sono invero fallito nel mio scopo a dispetto
«di tutte le mie meditazioni; chè perfino la dimora
«nel cielo è, penso, una diffalta, quando per essa si
«sia privi di udire la Legge di Lui».

83. Il re, insieme agli amici ed alle mogli, avendo udito quella profezia, abbandonò ogni sgomento e gioì; nè potè fare a meno di pensare al proprio valore quando disse a se stesso: «io dunque ho un tal figlio!».

84. Ma prevedendo poi che il figlio si sarebbe messo per il nobile sentiero (della rinunzia), tremò in cuor suo, non già perchè fosse avverso alla benefica Legge ma perchè vedeva messa in pericolo la continuazione della sua stirpe.

85. Intanto *Asita*, rivelato che ebbe al re, perplesso sulla sorte del figlio, quello che a costui i fati realmente serbavano, partì, così com'era venuto, per la via dell'aria, mentre gli occhi di tutti con somma venerazione si volgevano a guardare in alto la sua figura (che volando si allontanava).

86. Inoltre avendo visto che il figlio della sua sorella minore si era risoluto ad ascoltare le parole degli asceti, il santo *Asita*, trattandolo con affetto come un figliuolo, cercò in tutti i modi di raffermarlo in quella sua risoluzione (affinchè fattosi monaco potesse un giorno udire la dottrina dell'Eccelso).

87. D'altra parte il re, felice per la nascita del figlio, emancipandosi da quei ceppi che sono i piaceri, fece celebrare, secondo la regola e in modo degno della sua famiglia, la cerimonia prescritta alla nascita di un figliuolo.

88. Colmo di gioia, e coi sensi domi, fece praticare, dopo dieci giorni, in vantaggio del figlio, i più perfetti sacrifici agli dèi, e cioè riti accompagnati da preghiere, libazioni, recitazioni d'inni fausti ecc.

89. E inoltre, sempre ad incremento del figlio, largì ai brahmani ben centomila mucche coi rispettivi vitelli sani e robusti, fregiate di corna d'oro, giovani e ricche di latte.

90. Dopo aver compiuto, tenendo in briglia i sensi, diversi generi di pratiche religiose confortatrici del suo cuore, stabilì tutto giocondo di far la sua entrata in città in un giorno propizio e in un momento fausto.

91. La regina allora col suo bambino, fatto l'inchino agli dèi per ottenerne grazia e favore, prese posto in una lettiga preziosissima di avorio, carica di bianchi gelsomini e scintillante di gemme.

92. E il re, mandando innanzi in città la consorte, alla quale faceva da protettore il figlio e da corteggio una schiera di venerande persone, giunse infine anche lui, onorato dalla moltitudine dei cittadini come *Indra* dagli immortali quando entra nel cielo.

93. Quindi il re degli *Çâkya*, lieto come *Bhava* per la nascita di *Ṣaṇmukha*, inoltrandosi nelle camere del suo palazzo, distribuì, col volto radiante di gioia, diversi (doni ed onori) intesi a promuovere (tra i suoi dipendenti) la prosperità e la gloria, e lo si udiva ripetere: « questo (è per te) e questo (per te) ».

94. Così quella città che ha nome da *Kapila*, insieme coi circostanti abitatori, si empì di gioia per la fortunata nascita del figlio del re e parve la città di *Kuvera*, popolata di *Apsaras*, esultante per la nascita di *Nalakûvara*.

Ecco del gran poema «La vita dell'eccelso *Buddha*» il primo capitolo intitolato: « La nascita del Beato ».

LIBRO II

I trastulli del gineceo.

1. Nato che gli fu quel figlio, destinato a porre termine a rinascita e a vecchiezza dominando se stesso, il re prosperava sempre più ogni giorno per affluenza di danaro, elefanti, cavalli ed amici, simile al fiume che ingrossa per i torrenti (che in esso confluiscono).

2. Infatti appunto allora acquistò molti tesori d'ogni sorta di danari e di gemme, di oro lavorato e non lavorato, e superiori perfino al desiderio.

3. Gli elefanti dello *Himâlaya*, ebbri di furore, che nemmeno i più grossi elefanti simili a *Padma* riescono a condurre nella rotonda palizzata (addomesticatrice), s'avvicinavano (mansueti e) senza nessuna difficoltà a lui.

4. (Torme di) cavalli, acquistati parte (in guerra) con la forza, parte per amicizia (come doni) e parte col danaro; alcuni fregiati di molti segni ornamentali e provveduti di gualdrappe d'oro nuovo, altri privi d'ogni fregio e con le criniere svolazzanti, (quasi) scotevano la città di lui (col loro continuo scalpitio).

5. Mucche in abbondanza, pingui, satolle, ubbidienti, miti, provviste di latte eccellente e copioso,

si vedevano dappertutto nel regno di lui seguite da grossissimi vitelli.

6. Il nemico gli diventò neutrale, il neutrale amico e l'amico gli confermò più che mai la propria amicizia. Due partiti c'erano: (uno favorevole, l'altro contrario) a lui; ma quest'ultimo rovinò.

7. Il dio della pioggia, rallentando i venti e smorzando il fragore delle nuvole, trasformando i lampi in altrettanti orecchini fregianti la sua (celeste) persona, e risparmiando le jatture prodotte dalla caduta dei fulmini e della grandine, gli mandava la pioggia a tempo e a luogo.

8. E le messi in quel tempo crescevano e maturavano regolarmente secondo stagione anche senza la fatica dell'agricoltore, e le erbe anch'esse diventarono rigogliose di succo e di vigore.

9. Le donne incinte, pur nell'evento che, pari a sopraggiunto cozzo di battaglia, mette in pericolo le loro persone, partorivano felicemente e senza infermità sentendosi bene e robuste.

10. Quello che per timore gli uomini non ardiscono chiedere agli altri, anche se questi possano guazzare nell'abbondanza, si chiedeva allora senza nessuna reticenza perfino a chi fosse scarso di danaro, perchè nessuno mai voltava la faccia dall'altra parte.

11. Autori d'impurità tra parenti, avari, trasgressori di voti, mentitori, insidiosi, erano ignoti allora nel regno di lui, come in quello di *Yayâti* figlio di *Nahuṣa*.

12. E le persone pie in quel regno praticavano (con tale fede) le cerimonie religiose (solite a farsi) in giardini, templi, eremi, pozzi, cisterne, laghetti e selve, che sembravano aver quasi raggiunto e veduto il cielo.

13. Il popolo, libero da carestie, pericoli e malattie, gioiva beato come in cielo; il marito non tradiva la moglie nè la moglie il marito.

14. Nessuno asserviva l'amore al piacere, l'utile all'amore, la virtù all'utile, la vita e la felicità degli altri esseri alla virtù.

15. L'impero, esente in ogni parte da ladroneggi e simili jatture, avendo scosso il giogo altrui, godeva della più assoluta indipendenza. Pace e abbondanza regnavano nei dominî di lui come in quelli dell'antico *Râma*.

16. Invero, appena gli fu nato il figlio, quel re, al pari di *Manu* figlio di *Aditya*, vide nei propri dominî scorrazzare la letizia, morire il peccato, rifulgere la giustizia, spegnersi l'impurità.

17. Essendo tale il destino del figlio, di riuscire cioè felicemente in tutto, il re esclamò: « questo bambino porta con sè il buon successo » e gl'impose così il nome (di *Sarvârthasiddha* che significa appunto: « chi viene a capo di ogni intento »).

18. Ma la madre *Mâyâ*, vedendo l'immensa gloria del figlio pari a quella dei profeti e degli dèi, non seppe resistere al sopraggiunto impeto di gioia, e andò in cielo a diventarvi immortale.

19. Allora la sorella della madre, pari a questa in maestà, prese ad allevare, come proprio figlio, il principe giovanetto somigliante a rampollo divino; e con tanto affetto e tanta tenerezza, che la si sarebbe detta la madre.

20. E il principino, somigliante al giovane sole che si leva sulla montagna orientale e al fuoco suscitato dal vento, cresceva intanto a poco a poco e bene, così come l'astro lunare, signore delle stelle, nella quindicina luminosa.

21. E dalle case degli amici gli venivano mandate in dono preziosissime polveri di sandalo, collane di perle gravide di erbe medicinali (preservatrici di malattie), carrettini d'oro tirati da gazzelle,

22. ornamenti adatti alla sua età; elefanti, gazzelle e cavallini d'oro; carretti e mucche munite di gualdrappe e di redini, parimenti d'oro e d'argento.

23. Così il fanciullo, che pur non somigliava ad un fanciullo, lusingato da tutte queste lusinghe di piaceri adatti alla sua età, cresceva in fermezza di carattere, purità, intelligenza e bellezza.

24. Oltrepassata l'infanzia e raggiunta l'adolescenza, il regal giovinetto imparò in pochi giorni le scienze confacentisi a un principe del suo sangue e che (da altri) s'imparano solo in molti anni.

25. Se non che il re, che prima aveva udito dal gran santo *Asita* dover essere la mèta del figlio il Bene supremo, procurò di far nascere in lui il gusto dei piaceri, (mentre andava dicendo a se stesso:)

« possa così la stirpe degli *Çâkya* crescere e prosperare ».

26. Quindi da una famiglia di costumi severi egli invitò a venire, quale sposa destinata al figlio, una giovane gentildonna fregiata di venustà, pudore e disciplina, chiamata *Yaçodharâ* (gloriosa) e corrispondente invero al proprio nome, come quella che godeva di ampia gloria ed era la personificazione della dea Fortuna.

27. Il principe, che pareva l'immagine di *Sanatkumâra*, continuando ad essere sempre l'idolo del re, si sentì felice nella compagnia di quella principessa degli *Çâkya*, al pari d'*Indra* milloculo che è beato vivendo insieme con la dea *Çacî*.

28. Ed il padre inoltre temendo che per avventura il principe avesse a vedere qualche cosa di ripugnante che potesse turbargli l'anima, gli ordinò di dimorare nella parte interna dei palazzi e di astenersi dal vagare per le terre.

29. Il principe così passava il tempo dilettandosi della musica squisita che le sue donne eseguivano nei suoi palazzi, colmi delle delizie di ogni stagione e somiglianti a volanti carri divini, candidi come nuvole autunnali, i quali trovassero piacere a stare sulla terra.

30. La dimora quindi del principe pareva in magnificenza un altro monte *Kailâsa*, sì per i sonori timballi incrostati di oro negli orli delle casse e percossi dalle punte delle dita femminili, sì per le danze che nulla avevano da invidiare a quelle delle più leggiadre *Apsaras*.

31. Quivi le donne dilettavano il principe con le loro voci soavi, con graziose arti di civetteria, con le andature dondolanti, con risatine dolci e con le mezze occhiate che (nel giuoco di amore) restavano sopraffatte (dai movimenti espressivi) delle sopracciglia.

32. In tal modo tenuto prigioniero da donne scaltre nelle arti di amore e accanite nel godere, egli non ebbe vaghezza di scendere dagli appartamenti superiori del palazzo giù al piano, così come non scende dalle sedi divine giù in terra chi quelle conquistò col merito di pure e sante azioni.

33. Dall'altra parte il re, ad incremento del principe e anche perchè si sentiva incalzato (dal presagio) di quello che sarebbe stata la mèta del figlio, si compiaceva nel rendere l'anima serena e monda d'ogni passione, si asteneva da qualunque opera peccaminosa, dominava se stesso, prodigava doni alla gente virtuosa.

34. Non si adagiava come un debole nelle mollezze dei piaceri, nè si lasciava infiammare dalla velenosa cupidigia: con la costanza soggiogava quei bizzarri destrieri che sono i sensi e superava in virtù parenti e concittadini tutti.

35. Non studiava la scienza per poter nuocere agli altri, ma s'impadroniva di quel sapere che è fausto (all'universale), e non soltanto del suo ma di tutti i popoli egli voleva il bene.

36. Per procurare longevità al figlio, pagava regolarmente il tributo d'onore al fiammante dio (*Agni*)

capo degli *Aṅgiras*, offriva libazioni in un fuoco ben nutrito e largiva oro e mucche ai brahmani.

37. Per purificare il corpo si lavava con le acque dei sacri stagni, e con quelle altre acque che si chiamano le virtù purificava l'anima; parimenti non beveva soltanto il *Soma* prescritto dal *Veda*, ma anche quell'altro *Soma* che si chiama la delizia della pace del cuore e nasce (spontaneamente) in noi.

38. Non pronunziava la parola dolce che non fosse anche vera, e la verità che diceva non era mai cruda: per pudore non gli riusciva rivolgere nemmeno a se stesso una falsa lusinga o una rude verità.

39. Ricorrendo in tribunale quelli che gli erano cari o discari, non inciampava mai nel difetto della parzialità e curava di conseguire il fausto premio che si ottiene in seguito alla (retta) amministrazione della giustizia, chè questo gli sembrava più importante della stessa pratica sacrificale.

40. Con quelle acque che si chiamano largizioni subito si affrettava ad estinguere la sete di chi, sperando aiuto, a lui si rivolgeva; senza contendere con le armi ma soltanto con la dignità della condotta correva a fiaccare l'enfiato orgoglio dei nemici.

41. Disciplinò uno e custodì sette, abbandonò sette e difese cinque, ottenne tre e capì tre, conobbe due e due lasciò.

42. Anche se avesse giudicato i rei degni della pena capitale, non li ammazzava nè li guardava con occhio di sdegno; li avvinceva con le buone parole e

con le ricompense: infatti anche la loro messa in libertà si vedeva esente da ogni sottrazione (pecuniaria o multa).

43. Compì i voti più ardui degli antichi santi, spense i livori da lungo tempo covati, si acquistò gloria fragrante di virtù, sradicò le passioni che intorbidano l'anima.

44. Non agognava ad un tributo iniquo, non bramava la roba d'altri, non cercava di propalare il torto fattogli dai nemici, non voleva portar nel cuore lo sdegno.

45. Tale essendo la condotta del sovrano, tale era pure quella dei funzionari dello Stato e dei cittadini: del pari, divenuta calma e serena l'anima di chi si esercita nello *Yoga*, calmi diventano anche i sensi.

46. Intanto da *Yaçodharâ* dal bel seno e gloriosissima nacque all'erede di *Çuddhodana* un figlio col volto del nemico di *Râhu* e che perciò fu chiamato *Râhula*.

47. Allora il re, già tanto felice nel possedere un figlio diletto ad incremento della sua stirpe, non meno di quanto si era rallegrato alla nascita di tale figlio, si rallegrò quando nacque il nepote.

48. E giulivo dicendo a se stesso: « come mai l'amore che ho dato tutto intero a mio figlio potrà ora appartenere pure al nepote? », assistette a tutte le cerimonie (della nascita) che si compirono (per il nepote); vi assistette come chi sapendosi amato dai figli (ed essendo sicuro delle offerte funerarie) desidera ormai volarsene al cielo.

49. Permanendo sul sentiero dei magnanimi e gloriosi re dei primi evi, praticò austerità pur senza deporre le candide vesti regali e offerse sacrifici senza recar danno alla vita di nessun essere.

50. Santo nelle azioni abbagliava con la maestà regale e la possanza ascetica, e fulgido per nobiltà, costume e intelligenza anelava, come il sole, a diffondere il proprio splendore.

51. Incrollabile nella sua gloria, rendendo omaggio alla sacra raccolta dei versi emanati da *Svayambhû* (l'eterno Creatore di se stesso), li recitava per assicurare stabile prosperità al figlio, e compiva ardui riti religiosi come il Dio *Ka* quando in principio dei secoli volle creare gli uomini.

52. Depose le armi, meditò sui libri, cercò la pace dell'anima, tollerò (la durezza delle) regole, negò, come chi è padrone di sè, ai sensi i piaceri, e, come un padre, guardò tutti i regni.

53. Sopportò le cure del regno per il figlio, le cure del figlio per la famiglia, le cure della famiglia per la gloria; la gloria desiderò per meritare il cielo, desiderò il cielo per amor di se stesso e la saldezza propria per amore della giustizia.

54. In tal modo egli compieva molte opere pie solite a compiersi dai buoni e perfette perchè conformi alla dottrina rivelata; le compieva mentre quasi implorando si domandava: « come è possibile evitare che mio figlio cerchi rifugio nella selva (massime) ora che ha veduto il volto di un figliuolo? »

55. I principi solleciti di custodire la prosperità loro, custodiscono i propri figli; ma questo re invece, pure essendo tenero della religione, teneva da questa lontano il figlio e lo abbandonava alle lusinghe dei piaceri.

56. Tutti i *Bodhisattva*, questi esseri incomparabili, si rifugiarono nella selva (solo) dopo aver assaporato le dolcezze dei piaceri e aver generato figliuoli; quindi (il giovine principe degli *Çâkya*), ad onta fosse già stabilita la sua mèta, si abbandonò ai piaceri accumulando (frutti di azioni) finchè non raggiunse la suprema verità.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » il secondo capitolo intitolato: « I trastulli del gineceo ».

LIBRO III

I primi turbamenti dell'animo dell' Eccelso.

1. Un giorno il principe udì parlare di foreste dall'erbe tenere e dagli alberi risuonanti del canto dei *kokila*, fregiate di laghetti pieni di loti e tutte impregnate di frescura.

2. Ond'egli sentendo menzionare l'amenità di boschi adiacenti alla città, cari segnatamente alle donzelle, fermò il proposito di uscire, come quegli che smaniava dentro casa al pari d'un elefante rinchiuso nella stalla.

3. Allora il re, saputo del desiderio espresso dal figlio, ordinò una gita di piacere che si confacesse all'amore (che egli portava al suo erede), alla magnificenza regale e all'età giovanile (del principe).

4. E pensando tra sè: « non sia mai che il principe tanto tenero di cuore abbia a restare conturbato (dalla vista di qualche miseria umana)», fece in modo che sulla strada maestra riuscisse impossibile d'imbattersi in qualsiasi persona infelice.

5. Quindi avendo fatto allontanare, con quanta più umanità fosse possibile, gli storpi, gli orbi di qualche senso, i decrepiti, gl'infermi ecc. e i miserandi mendichi, restò ad ornare la strada maestra il fiore della cittadinanza.

6. Fatta così magnifica la strada maestra, il magnifico principe, circondato dai suoi ben disciplinati dipendenti, discese, quando fu tempo, dall'alto della sua magione, e, ottenuto il permesso, si presentò al re.

7. E quel sommo monarca allora, con le lacrime agli occhi, baciando il figliuolo sulla testa e rimirandolo lungamente, gli disse: « va' pure », ma per il grande amore che gli portava, egli con tal parola soltanto lo lasciò andare, non già col cuore.

8. Il principe salì in un aureo cocchio tirato da quattro mansueti cavalli bardati di oro e guidato da un ardito cocchiere che sosteneva redini sfolgoranti come lampi.

9. Seguito da un degno corteo, così come l'astro lunare quando coi satelliti percorre il cielo, egli si avviò per la strada maestra tutta cosparsa di splendidi fiori e ornata di pendule ghirlande e di vessilli svolazzanti.

10. E mentre era per così dire cosparso da quei loti azzurri raffigurati negli occhi della gente sbarrati per la viva curiosità, egli s'inoltrava pian piano nella strada in mezzo ai cittadini che da ogni parte stavano a contemplarlo.

11. Alcuni lo lodavano per la dolce espressione (del suo volto), altri lo commendavano per la maestà (della sua persona), altri ancora ne esaltavano la bellezza per la regolarità dei suoi lineamenti e altri infine magnificavano l'esuberanza della sua salute.

12. Gobbi, schiere di Kiratesi e nani essendo venuti fuori dalle case magnatizie e (uno stuolo di) donne

da umili tugurî, tutti s'inchinavano come i vessilli che seguono l'idolo (portato in processione).

13. E le donne di civile condizione avendo udito dalla servitù la notizia: « sta passando il principe », vaghe di vedere, salirono sui terrazzi delle case previa licenza delle persone autorevoli di famiglia.

14. Inceppate dalle stringhe delle pendule cinture, con gli occhi pieni di confusione per essere ancora mezzo addormentate, esse, all'udire la notizia, si erano in fretta e in furia ornate dei loro monili, e, piene di curiosità, accorrevano

15. facendo fuggire qua e là le frotte degli uccelli domestici (vaganti per la casa e spaventati ora dal tintinnio dei *nûpura*, dal frastuono delle cinture e dal rimbombo dei passi su per le scale che conducevano al terrazzo), e rimproverandosi l'una l'altra per il reciproco incalzarsi.

16. L'ampio carro delle anche e il turgido seno, per la pesantezza, toglievano l'andare ad alcune di quelle belle donne ad onta si affrettassero ansiose.

17. E un'altra, pur essendo capace di andar presto, frenava il passo e non si affrettava, nascondendo per pudore quei suoi pregi (di sveltezza) che la ornavano e che facevano di sè ardita mostra solo quando erano adoperati in segreto (nell'alcova).

18. Cominciarono poi a fare il chiasso alle finestre mentre si pigiavano a vicenda e per la ressa gli orecchini sbattevano e gli altri monili tintinnavano.

19. Or di tutte quelle donne i loti dei volti sporgenti dalle finestre e con gli orecchini di una aderenti a quelli dell'altra, splendevano come altrettanti veri loti dei quali si fossero decorati i palazzi.

20. La magnifica città quindi, coi suoi palazzi adorni di giovani donne e ai quali la curiosità aveva spalancato ogni finestra, brillava da ogni parte come il cielo coi carri divini pieni di *Apsaras*.

21. Essendo le finestre strette, i volti di quelle impareggiabili belle si scambiavano sulle guance vicendevolmente gli orecchini e spiccavano come fasci di loti legati insieme.

22. Mentre le donne guardando all'ingiù il principe che transitava per la strada, sembravano voler discendere in terra, gli uomini invece alzando i volti in su per rimirarlo pareva volessero salire in cielo.

23. E quelle donne guardando il principe tutto raggiante di bellezza e maestà, ripetevano sotto voce: « beata sua moglie »; ma tali parole erano l'espressione di sentimenti puri, non già di altre intenzioni (impudiche).

24. Infatti pensando che quel principe dalle braccia lunghe e tornite, bello come Amore personificato, avrebbe rinunziato al fasto regale per dedicarsi tutto alla Legge benefica, non potevano sentire per lui altro che riverenza.

25. Così il principe vedendo per la prima volta quella strada gremita di cittadini educati e vestiti con nitidezza ed eleganza, provò nel cuore una certa gioia e quasi gli parve d'essere rinato.

26. Se non che, gli dèi *Çuddhâdhivâsa*, vedendo che quella città era beata come il cielo (e non essendo ciò lecito), foggiarono una figura di vecchio affinchè andando incontro al principe ne turbasse l'animo.

27. Ed il principe infatti scorgendo quell'individuo sopraffatto dalla vecchiezza e diverso nell'aspetto dagli altri uomini, sbarrò ansioso gli occhi e tenendoli fissi soltanto in quello, domandò all'auriga:

28. « Chi è mai, o cocchiere, questo uomo che ci « viene incontro coi capelli bianchi, con la mano ade- « rente al bâstone, con gli occhi coperti dalle soprac- « ciglia, con le membra flosce e curve? Si tratta di « un mostro, di un prodotto solito di natura ovvero « di un caso strano? »

29. A tale domanda l'auriga, cui gli stessi dèi (*Çuddhâdhivâsa*) avevano ottenebrato la mente e che non immaginava nulla di male, rivelò al principe la verità, ad onta questa dovesse essergli celata.

30. « Quella che rapisce la bellezza, dissolve le « forze, è matrice del dolore e tomba dei piaceri, « quella che distrugge la memoria e fa guerra ai sensi, « la vecchiezza insomma, ha demolito quest'uomo.

31. « Anche costui succhiò da bambino il latte ma- « terno, e poi più tardi si trascinò carponi sul suolo, « e via via divenuto giovane e bello, declinò grada- « tamente alla vecchiaja ».

32. A tali detti il principe sussultò e chiese all'auriga: « forse che tale jattura dovrà incogliere anche a me? » E il cocchiere di rimando:

33. « Questa jattura dovrà col fatale andare del « tempo incogliere indubbiamente anche a te che sei « ora pieno di gagliardia per effetto della esuberante « giovanezza. Ma gli uomini non solo sanno che esiste « la vecchiezza e che questa distrugge ogni bellezza, « ma perfino la desiderano ».

34. Allora quel magnanimo, che aveva la mente purificata dalla buona disposizione del pensiero conseguita nelle esistenze anteriori, sentendo parlare della vecchiezza s'impaurì al pari di un giovenco che oda scoppiare da vicino un fulmine immane.

35. Mettendo fuori un profondo sospiro, scrollando il capo e tenendo l'occhio fisso su quel vecchio, pronunziò con voce malferma queste parole dopo che ebbe gettato uno sguardo su quella folla esultante:

36. « Dunque la vecchiezza senza nessun divario « distrugge e memoria e bellezza e vigore, nè gli « uomini restano per ciò atterriti anche se hanno « sotto agli occhi una simile sciagura.

37. « Stando così le cose, auriga, volta indietro i « cavalli e subito avviati verso casa, perchè quale « piacere posso più provare nel parco pubblico mentre « il mio pensiero s'indugia sulla (fatale necessità « della) vecchiezza? ».

38. Per questo ordine ricevuto dal principe, l'auriga voltò indietro il cocchio; ed il principe, assorto nei suoi pensieri, entrò nel palazzo che gli parve diventato vuoto.

39. E poi che nemmeno quivi trovò pace, in quanto che andava sempre rimuginando sulla vecchiezza, uscì di nuovo come la prima volta, dopo avere ottenuto il permesso dal re.

40. Allora, sempre gli stessi dèi (*Çuddhâdhivâsa*) foggiarono la figura di un altro uomo carico il corpo di malattie. Il figlio di *Çuddhodana* vedendolo e in lui fissando lo sguardo, domandò al cocchiere:

41. « Chi è mai costui con quella grossa epa? Il corpo « gli freme per l'affanno, braccia e spalle gli cadono « abbandonate e tutta la persona è macilenta e squal- « lida. Perchè mai stringendosi al collo di quell'altro, « va ripetendo pietosamente: ' mamma mia, mamma « mia '? ».

42. L'auriga rispose: « augusto, ecco l'immensa « sciagura chiamata malattia che si origina dalla « infiammazione degli elementi (dei quali è formato « il nostro corpo) e va poi sempre più inciprignendo: « appunto da essa quest'uomo, ad onta fosse valido « e sano, è reso ora impotente ».

43. E il principe, guardando con commiserazione il malato, chiese ancora: « codesta disgrazia è capitata « soltanto a costui, ovvero il pericolo di ammalarsi « impende universalmente a tutte le creature? ».

44. L'auriga rispose: « codesta disgrazia, o Principe, è universale, ma gli uomini oppressi dalle malattie ridiventano lieti quando queste cessano ».

45. Udita la triste verità, il principe con l'animo pieno di sconforto tremò come la luna rispecchiata

nell'onda, e con profonda commiserazione pronunziò queste parole in tono quasi amaro:

46. «Pur avendo sotto gli occhi codesta disgrazia
« delle malattie delle creature, gli uomini sanno trovar
« conforto! È veramente immenso il discernimento
« degli uomini che, pur non essendo sottratti al peri-
« colo di ammalare, se la ridono e godono!

47. « Auriga, rinunziamo alla nostra gita e torni
« il cocchio a palazzo. Dopo che ho sentito parlare
« del pericolo della malattia, il mio cuore rifuggendo
« dai piaceri si chiude in se stesso (come il fiore cui
« viene a mancare la luce) ».

48. Tornando così abbattuto entrò in casa cogitabondo, talchè il re che per la seconda volta lo vedeva tornare a quel modo, si recò in città,

49. e avendo saputo la causa (di quei due strani) ritorni a casa, credette essere già stato abbandonato dal figlio e si adirò con la persona preposta alla polizia della strada maestra, ma a dispetto del suo sdegno non la punì gravemente.

50. Più che mai apprestò al figlio ogni sorta di sceltissimi piaceri, implorando: « piuttosto che egli ci abbandoni, resti pure dal capriccio dei sensi ridotto all'impotenza ».

51. Ma quando nè suoni nè altri piaceri del senso valsero a dilettare il figlio nel gineceo, egli allora ordinò una gita fuori di città pensando: « così almeno potrà cambiare umore ».

52. Pensando allo stato del figlio e non prevedendo nessun altro funesto incontro che avrebbe potuto turbarne l'animo, impartì, per il grande amore che gli portava, certi suoi ordini ad alcune bellissime etere (che gli sembrarono) adatte (ad eseguirli) e soprannominate: le perite nelle arti belle.

53. Quindi, decorata e perquisita con ogni cura la strada maestra, il re avendo fatto cambiare il cocchiere e la carrozza, mandò il principe fuori.

54. Mentre così il principe procedeva per la via, gli stessi dḕi foggiarono la spoglia di un uomo esanime, e soltanto l'auriga ed il principe, nessun altro, scorse quel cadavere che veniva trasportato per la strada.

55. Ed ecco che il principe chiede al cocchiere: « chi è mai costui che viene trasportato da quattro « uomini? Delle persone meste gli tengono dietro, è « ornato ma non respira e (quelli che lo circondano) « lo cospargono di lacrime ».

56. Ed il cocchiere, di cui gli dèi *Çuddhâdhivâsa* dalle anime immacolate avevano reso ligia al loro comando la volontà, conoscendo il vero lo rivelò al suo signore, quantunque non dovesse essergli rivelato:

57. « Questo tale privo di quei pregi che sono l'in- « telletto, i sensi, lo spirito vitale; sprofondato nel « sonno, orbato della coscienza e divenuto simile alla « paglia o ad un ceppo, viene ormai abbandonato « (egualmente) da amici e da nemici, che cercarono « (mentre visse, i primi) di proteggerlo (e i secondi) « di fargli del male ».

58. Ed il principe all'udire quelle parole dell'auriga sussultò alquanto e gli chiese: « è legge questa soltanto « per costui, o una simile fine tocca a tutte le crea- « ture? ».

59. E il cocchiere di rimando: « questa è la fine di « tutte le creature. Di chiunque vive a questo mondo « la morte è fatale, sia che si tratti di un tapino, o « di un mediocre o di un grande ».

60. Il principe allora, sentendo che cosa era la morte, si accasciò subitamente a dispetto della sua costanza, e appoggiandosi con la spalla alla estremità del timone, disse con voce alta e forte:

61. « Tale dunque è fatalmente l'esito (della vita) « delle creature, e nondimeno la gente si dà spensie- « rata in braccio alle distrazioni. Comincio a credere « che i cuori degli uomini sieno duri: li (vedo) in- « fatti andare allegri per la strada.

62. « Auriga, volta dunque indietro il nostro coc- « chio; non è tempo nè luogo di divertirsi. Com'è « possibile infatti che un uomo sensato, avendo sa- « puto che cosa è la morte, folleggi quando è invece « l'ora di angustiarsi? ».

63. Ma ad onta il principe dicesse così, il cocchiere non voltò la carrozza, ma, per il comando avuto dal re, si diresse fuori di città verso il magnifico parco *Padmakhaṇḍa*.

64. Il principe vide allora un giocondo bosco, simile a quello (celeste detto) *Nandana*, pieno di giovani alberi fioriti, di *kokila* innamorati saltellanti qua

e là giulivi, di stagni e di graziosi laghetti oblunghi fregiati di loti.

65. E così in quel bosco gremito di frotte di belle donne il figlio del re fu trascinato a forza, al pari di un asceta che, avendo intrapreso i voti da poco e paventando le tentazioni, verrebbe trascinato per forza nella dimora del re di *Alakâ* (*Kubera*), dove danzano le vaghe *Apsaras*.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » il terzo capitolo intitolato: « I primi turbamenti dell'animo dell'Eccelso ».



LIBRO IV

Le donne respinte.

1. E da quel parco uscirono incontro al principe, quasi muovessero verso lo sposo allora giunto, (molte) donne che giravano intorno l'occhio incostante per la curiosità.

2. Avvicinatesi a lui aprirono gli occhi per lo stupore, e con le mani che sembravano calici di loti, gli porsero i saluti convenevoli.

3. Poi si fermarono circondandolo, mentre Amore feriva i lori cuori; e con gli occhi immobili sbarrati dalla gioia, quasi se lo sorbivano.

4. « Ecco Amore fatto persona », pensarono « Amore fregiato di splendidi contrassegni che sembrano altrettanti ornamenti congeniti ».

5. Per l'affabilità e la serietà di lui, alcune credettero riconoscerlo e dissero: « ecco l'astro lunare personificato che coi suoi raggi d'ambrosia è disceso sulla terra ».

6. Colpite dalla bellezza di lui, aprivano la bocca come se volessero trattenerlo (coi denti), e guardandosi a vicenda sospiravano dolcemente.

7. Però si limitavano quelle belle a guardarlo soltanto, chè tenute a freno dalla maestà di lui, non ardivano nè parlare nè ridere.

8. Allora, avendole viste inerti e confuse dalla passione, il saggio *Udâyin*, figlio del cappellano di corte, pronunziò queste parole:

9. « Quante sono arti belle, tante voi tutte cono-
« scete, e scaltre siete nell'impadronirvi dei cuori;
« dotate di bellezza e leggiadria, avete raggiunto coi
« vostri pregi la gloria di essere le prime (tra le
« donne della città).

10. « Con questi vostri pregi voi sareste l'orna-
« mento della stessa regione settentrionale dei Ku-
« ruidi, dello stesso giardino di piacere del dio
« *Kubera*: oh quanto più dunque di questa terra?

11. « Voi sareste capaci di smuovere perfino gli
« asceti scevri d'ogni passione e di sedurre gli stessi
« dèi provveduti di *Apsaras*.

12. « Con la vostra conoscenza del linguaggio d'a-
« more, coi vezzi procaci, la grazia e la straordinaria
« bellezza, voi riuscireste a innamorare le stesse
« donne, figuriamoci gli uomini.

13. « Tali essendo e messe ormai nella vostra pro-
« pria sfera d'azione, si può chiamare questo un pro-
« cedere degno di voi? No, non sono mica contento di
« questa vostra discrezione.

14. « Un simile modo di procedere si addirebbe
« invero a donne ancora novizie che abbassano gli
« occhi per pudore, ovvero anche a pastorelle.

15. « Se da una parte voi siete indotte a pensare: « ' costui per la sua maestà deve essere un grande « eroe ', dall'altra dovete pure sentirvi sicure e dire « a voi stesse: ' ma grande altresì è il potere delle « donne '.

16. « Anticamente il sommo asceta *Vyâsa*, cui « gli stessi dèi non osavano affrontare, fu percosso « col piede da una cortigiana detta la bella di Be- « nares.

17. « Il monaco *Manthâlagautama*, nei tempi an- « dati, per causa dell'etera *Jañghâ* trasportava i « morti, desideroso com'era di farle piacere e pro- « cacciarle danari.

18. « E una donna d'infima condizione e casta, « rese felice il Gotamide, egregio saggio, famoso per « le sue lunghe penitenze e per la sua lunga vita.

19. « E l'etera *Çântâ* giunse a sedurre con varî « artifizi e a rapire *Ṛṣyaçṛṅga*, il figlio del profeta, « ancora inesperto di donne.

20. « E il sommo saggio *Viçvâmitra*, quantunque « tutto intento a grandi pratiche di ascetismo, se ne « stette dieci anni in una selva ammaliato dalla ninfa « *Ghṛtâcî*.

21. « A questi e a tanti altri saggi le donne riu- « scirono a sconvolgere il cuore; figuriamoci quanto « più agevole cosa sarà sconvolgerlo a questo prin- « cipe che è tutto candore e si trova nella primavera « dell'età!

22. «Stando così le cose, avendo fiducia in voi «stesse fate in modo che la gloria della famiglia del «re non si diparta di qui.

23. «Qualunque femminella è buona ad innamo-«rare un uomo uguale a lei; ma donne veramente «si possono chiamare soltanto quelle che riescono «ad impadronirsi del cuore e dell'uomo volgare e «dell'uomo egregio.»

24. Avendo udito queste parole di *Udâyin*, le belle donne si sentirono come ferite e volsero tutte le proprie forze alla conquista del principe.

25. Da principio come fanciulle timidette si contentarono di fare segni allusivi muovendo le sopracciglia, lanciando occhiate, civettando, sorridendo, scherzando e passeggiando.

26. Ma fecero poi presto a liberarsi da tale difetto di baldanza, sì per gli ordini ricevuti dal re, sì per la mitezza del principe, sì perchè infine ebbrezza ed amore presero il sopravvento.

27. Intanto il principe circondato da quelle donne, passeggiava per la selva come un elefante che si aggiri per le foreste dello *Himâlaya* e si trascini dietro a frotte le elefantesse venute in caldo.

28. Nel dilettoso bosco, alla testa di quelle donne, rifulgeva come il sole circondato di *Apsaras* nel boschetto del cielo.

29. Finalmente alcune di quelle donne, vinte dall'ebbrezza amorosa, cominciarono a lambirlo con le

mammelle dure, turgide e a cui davan risalto gli ornamenti.

30. Qua una, portando pendenti soavemente dalle spalle abbandonate con voluttà, le liane delle tenere braccia, e facendo finta d'inciampare, lo abbracciava per forza;

31. là un'altra, con la bocca profumata di aroma e rossa nel labbro inferiore, gli susurrava nell'orecchio: « ascolta un segreto »;

32. questa, madida del fragrante unguento (di cui aveva spalmata la persona) e vaga di prendergli la mano, pretessendo di avvertirlo (appena si trovassero dinnanzi a un idolo) gli diceva: « fa' qui l'atto di devozione », e così gli stringeva la mano;

33. quella lasciando tratto tratto cadere, sotto pretesto di distrazione, l'azzurro zendado e mostrando la cospicua cintura, sfolgorava come la notte nella quale si veda tratto tratto guizzare il baleno;

34. alcune trascinandosi dietro le auree sonanti cinture, erravano qua e là, mostrandogli le coscie ricoperte da veli trasparenti;

35. altre afferrando con le mani un ramo fiorito di mango, si sospendevano ad esso in modo da rendere visibili le poppe somiglianti a calici di oro;

36. e un'altra infine con l'occhio che pareva un loto, veniva da un boschetto di loti tutta coperta di loti, si avvicinava a lui dal volto di loto e si fermava immobile quasi fosse *Çrî*, la dea dei loti.

37. Ecco questa intonare un canto soave adatto al caso e accompagnato dalla mimica, e con occhiate allusive dirgli, come per scuotere la sua fermezza: « povero deluso! »;

38. ecco quella col bel volto in cui l'arco delle sopracciglia si contraeva e danzandogli innanzi, imitare tutte le movenze di lui e fingersi per celia un guerriero:

39. ecco quell'altra ancora, dal petto turgido e formoso e con gli orecchini oscillanti al vento, canzonarlo e dirgli gridando: « Sire, acquista! ».

40. E mentre egli faceva atto di allontanarsi, altre donne lo legavano con vincoli fatti di ghirlande, ed alcune lo trattenevano coi pungoli delle parole che erano una carezza insieme e una minaccia.

41. Una, volendo fare una (cortese) antitesi, s'impossessa di un ramo di mango e amorosamente ansiosa chiede (accennando al principe): « ma quest'altro fiore di chi sarà mai? ».

42. Un'altra assume come di un uomo l'andatura e gli atti, e gli dice: « soggiogato dalle donne, soggioga orsù la terra! ».

43. Finalmente una di quelle donne dai mobili occhi, fiutando un loto azzurro e con voce amorosamente un po' flebile, disse al principe queste parole:

44. « Guarda, o Signore, quel mango carico di fiori « soavemente olezzanti, sul quale gorgheggia il *kokila* « che sembra rinchiuso in aurea gabbia;

45. « guarda questo *açoka* che accresce il cordoglio « degli innamorati e sul quale ronzano le api quasi « fossero arse dal fuoco;

46. « guarda questo *tilaka* che è abbracciato da « una rama di mango, quasi fosse un uomo bianco- « vestito abbracciato da una donna gialla;

47. « guarda questo *kuruvaka* fiorito, del colore « di lacca sfruttata, il quale piega la testa quasi si « sentisse sbeffato dallo splendore delle unghie delle « donne;

48. « guarda questo giovane *açoka* colmo di gemme, « che se ne sta come umiliato dalla bellezza delle « nostre braccia;

49. « guarda quel laghetto oblungo tutto cosparso « (nelle sponde) di (bianchi fiori di) *sindûvara* che su « di esse nascono: pare una donna sdraiata e rav- « volta in candidi veli;

50. « guarda il potere delle femmine: quel cigno « reale là nell'acqua, tenendo dietro alla moglie come « un valletto, non ristà mai dal seguirla;

51. « ascolta il concento del *kokila* (maschio) che « ebbro d'amore canta, mentre un altro *kokila*, (la « femmina), gorgheggia indifferente come un'eco.

52. « Ed è (ridicola posa) di saccente il pensare che « se pure la primavera infonde agli uccelli ebrezza « di amore, non la infonde già al pensatore. »

53. Con questi ed altri simili artifizi quelle donne, cui l'amore scioglieva d'ogni freno, assalirono dunque il principe.

54. Ma egli, pur vedendosi canzonato a quel modo, serbò i sensi riparati dalla forza del volere, e pensando con raccapriccio alla ineluttabile necessità di morire, non ebbe un fremito di gioia, non un sorriso.

55. Considerando l'eccelso uomo quanto quelle donne si trovavano fuori della realtà, col cuore profondamente scosso ma pieno di fortezza pensò:

56. « Perchè mai queste donne non capiscono che « la gioventù è effimera poi che la vecchiezza è « destinata a distruggere qualunque cosa leggiadra?

57. « Certo esse non hanno mai visto nessuno nau- « fragare nelle malattie, perciò libere d'ogni cura vi- « vono allegre in questo mondo materiato d'infer- « mità.

58. « Evidentemente sono anche ignare della morte « che tutto rapisce, perciò tranquille e serene, scher- « zano e ridono.

59. « Ma chi ha capito che cosa è la vecchiezza, « la morte, la malattia e ha fior di senno, come potrà « più serenamente adagiarsi, dormire e, figuriamoci, « ridere?

60. « Chi avendo veduto in un altro uomo la vec- « chiezza, la malattia e la morte, si conserva sereno « e non si conturba, costui si comporta precisamente « come un essere irrazionale:

61. « l'albero, no, non si addolora se vede l'altro « albero orbato dei suoi fiori o dei suoi frutti o ca- « duto o tagliato ».

62. E *Udâyin* avendolo visto così assorto nella meditazione e indifferente alle lusinghe dei sensi, gli disse, per sentimento di amicizia e da quell'esperto conoscitore ch'egli era di sapienza pratica:

63. « Il re tuo padre mi ha dato a te perchè ti fossi « amico utile e affezionato, però mosso appunto dal- « l'affezione io vo' dirti poche parole.

64. « Da tre indizi si conosce l'amico: allontana « dal male, sprona al bene, non abbandona nelle di- « sgrazie.

65. « Ora se io, dopo di averti promesso la mia « amicizia, non mi curassi di te mentre vuoi volgere « le spalle a quella che è e deve essere la mèta del- « l'uomo, in me allora difetterebbe il sentimento di « amico.

66. « Però essendoti realmente amico, affermo che « codesta tua ruvidezza verso le donne, non si addice « a te che sei giovane e bello.

67. « Anche mentendo è bene compiacere alle donne « affinchè esse depongano il pudore e procaccino il « nostro piacere.

68. « L'ossequio ed il consenso sono le catene con « le quali si avvincono i cuori femminili: i bei modi « sono la matrice dell'amore e le donne desiderano « di essere onorate.

69. «Però degnati, tu dai larghi occhi, pur se ri-«pugna al tuo cuore, degnati di compiacere a queste «donne con quella gentilezza che si confà alla tua «bella persona.

70. «La gentilezza è panacea per le donne, la gen-«tilezza è l'ornamento più eletto, la bellezza priva «di gentilezza è simile a una selva senza fiori.

71. «Ma a che vale la sola gentilezza? Ci sia la «gentilezza con l'amore. Non volere disprezzare i «piaceri tanto difficili a conseguire e che tu hai a «portata di mano.

72. «Lo stesso dio *Indra* sapendo che l'amore è «il massimo dei beni, amò anticamente *Ahalyâ*, mo-«glie dell'asceta *Gautama*.

73. «*Agastya* corteggiò *Rohiṇî*, moglie di *Soma*; «però ottenne, secondo dice la sacra scrittura, *Lopâ-«mudrâ* a quella somigliante.

74. «Il sommo asceta *Bṛhaspati* generò *Bharadvâja* «in *Mamatâ* moglie di *Autathya* e figlia dei *Marut*.

75. «E *Candramâs*, ottimo tra gli oblatori, generò «*Budha* dotato di qualità divine, nella moglie di «*Bṛhaspati*, mentre essa offriva un'oblazione.

76. «Anticamente anche *Parâçara*, invaso dalla «passione, giacque con la vergine *Kâlî*, figlia di *Agni* «rampollo delle acque, sulla riva della *Yamunâ*.

77. «E il santo *Vaçiṣṭha*, vinto dalla lussuria, «generò in *Mâtaṅgî Akṣamâlâ* donna di casta abietta, «il figliuolo *Kapiñjalâda*.

78. « Il santo re *Yayâti*, ad onta fosse passata la « gioventù, prese diletto con l'*Apsaras Viçvâcî* nella « selva *Caitraratha*.

79. « E il Kuruide *Pâṇḍu*, pur sapendo che il pra- « ticar femmine conduce alla rovina, soggiogato dai « pregi della leggiadria di *Mâdrî*, cercò il diletto amo- « roso.

80. « Così pure *Karâlajanaka*, avendo rapito una « vergine di casta brahmanica, andò in perdizione « ma non rinunziò al suo desiderio.

81. « Questi ed altri magnanimi, si diedero, a scopo « di godimento, in braccio ai piaceri anche illeciti, « e immaginiamoci ai leciti;

82. « e tu invece, giovane bello e robusto li di- « sprezzi mentre ti si offrono onestamente e tutto il « mondo avidamente li cerca ».

83. Avendo udito questo carezzevole discorso, ma- teriato di esempi tradizionali, il principe col fragore del tuono rispose:

84. « A te si convengono queste parole che segna- « lano la bontà del tuo cuore, ed io cercherò di per- « suaderti su quei punti nei quali tu mi fraintendi.

85. « Non è vero che disprezzo i piaceri e so benis- « simo che il mondo vive di e per quelli; ma io avendo « capito che il mondo è labile, non posso più trovar « diletto in essi.

86. « Se queste tre cose: vecchiezza, malattia e « morte, non esistessero, allora sì troverei anche io « diletto nei lusinghieri godimenti del senso.

87. « Sebbene a pensarci meglio, fosse anche eterna « la bellezza di queste donne, al saggio non si con- « verrebbe mai l'appagarsi dei piaceri del senso.

88. « Ma poichè la venustà di queste donne verrà « tracannata dalla vecchiezza e cesseranno esse me- « desime dal desiderarla, sarebbe follia appagarsene.

89. « Infatti, chi essendo soggetto alla vecchiezza, « alla malattia e alla morte, si diverte, privo d'ogni « cura, insieme con gli altri suoi simili che egual- « mente hanno congenite vecchiezza malattia e morte, « costui davvero non differisce dalle gazzelle e dagli « uccelli.

90. « E quanto a ciò che dicesti circa gli antichi « eroi schiavi di amore, non c'è da turbarsene, perchè « anch'essi si procacciarono perdite e danni.

91. « La vera grandezza non si trova fra coloro « che (errando) al pari della gente volgare, danneg- « giano se stessi, o sono schiavi dei sensi, o non sanno « dominare le passioni.

92. « E sebbene tu abbia affermato che verso le « donne e' si convenga, anche mentendo, diportarsi « con gentilezza, confesso di non capire come mai « si possa, sia pure con gentilezza, mentire.

93. « A me non piace l'urbanità che difetti di retti- « tudine; se essa anzi non è comunanza perfetta di « sentimenti, vada pure in malora.

94. « E perchè mai si dovrebbe ingannare un cuore « schiavo della passione, che crede al falso, si ostina « nel desiderio e non sospetta alcun male?

95. « E se gl'innamorati debbono ingannarsi a « vicenda, mette più il conto che le donne guardino « gli uomini e gli uomini le donne?

96. « Stando così le cose, non cercare d'istigarmi « agli ignobili godimenti mentre so d'essere anche io « preda del dolore e partecipe di vecchiezza e di « morte.

97. « Costantissimo e forte davvero dev'essere « l'animo tuo se ti riesce scorgere alcunchè di so- « stanziale nei labili piaceri, se pur sovrastando un « terribile pericolo, ti ostini a cercare i godimenti « sensuali, e intanto vedi tutte queste creature sul « sentiero della morte!

98. « Io invece riflettendo sul pericolo della vec- « chiezza, della morte e della malattia, divento timido « e oltremodo perplesso, e considerando che il mondo « è come arso da un incendio, non trovo requie, « non so darmi coraggio e tanto meno trovar piacere « nei godimenti del senso.

99. « Di ferro penso debba essere l'animo di quel- « l'uomo che sapendo la morte essere fatale, conce- « pisce nel cuore una brama, e non piange mentre « impende vigile scolta un immane pericolo. »

100. E intanto il principe proseguì a discorrere con ferma convinzione scalzando ogni sostegno agli umani desiderî, mentre il sole tramontando dietro il

monte occiduo consentiva agli occhi della gente di fissare il suo disco.

101. Allora le donne, deluse nei loro desiderî, fecero ritorno in città con le ghirlande e gli ornamenti inutilmente indossati, con le loro arti e i loro vezzi vanamente spesi e celando ciascuna nel proprio cuore la passione.

102. E il principe, vedendo tutte quelle donne che si erano recate ai giardini di città, tornare ormai alle loro abitazioni essendo sopravvenuta la sera, entrò nel suo palazzo col pensiero fisso sulla instabilità che pervade tutte le cose.

103. E il re udendo che l'animo del figlio era avverso alle lusinghe dei sensi, non potè dormire quella notte, come elefante che abbia il cuore trafitto da un dardo. Stanco di consultarsi nei più diversi modi, non gli riusciva vedere all'infuori dei piaceri dei sensi altro mezzo atto a stornare i pensieri del figlio, e in ciò era d'accordo coi ministri.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » il quarto capitolo intitolato: « Le donne respinte ».

LIBRO V

La partenza (dalla casa paterna).

1. Così il figlio del re degli *Çâkya*, quantunque fosse tentato dalle lusinghe del piacere (che sogliono produrre) sommo turbamento, non provò diletto nè trovò pace, al pari di un leone che sia stato gravemente trafitto al cuore da un dardo avvelenato.

2. Un giorno il principe, vago di vedere luoghi silvestri e desideroso di quiete, uscì fuori di città col consenso del re, e gli furono di scorta i figli dei ministri, degni compagni esperti di vario e ameno conversare.

3. Avendo inforcato, come la luna una cometa, il suo buon destriero *Kaṇṭhaka*, che era provveduto di un morso di nuovo oro, di aurei campanelli e splendida bardatura anche d'oro e della pennacchiera, oscillante al vento, partì.

4. Vago com'era di vedere la selva e d'osservare la natura del suolo, si recò in un campo situato all'imboccatura della selva e che era stato molto arato. Si pose allora a guardare la terra arata, coi solchi che arieggiavano le onde del mare.

5. Osservando quel terreno cosparso di pianticelle e fili d'erba spezzati dal ferro dell'aratro, e tutto seminato di sottili vermi, di uova e di altri esseri

viventi schiacciati, si addolorò profondamente del loro sterminio come se stati fossero parenti suoi.

6. E vedendo gli aratori con le faccie screpolate per effetto del vento, dei raggi del sole e della polvere, e le bestie da tiro accasciate dalla fatica del trasportare, l'Eccelso sentì per loro una pietà infinita.

7. Scendendo quindi d'arcione si diè a camminare a passi lenti sopraffatto dal cordoglio, e dopo aver meditato sul nascere e perire del mondo, esclamò straziato: « tutto codesto è veramente miserevole! ».

8. Desiderando la solitudine per pensare e schivando gli amici che lo seguivano, trasse in luogo appartato verso le radici di un albero di *Jambû* di cui le belle foglie si agitavano da tutte le parti.

9. E si sedette sul suolo cosparso di foglie e di bocciuoli e ammantato di erba del colore di lapislazuli; quindi meditando sul nascere e perire del mondo imparò la via per la quale il pensiero raggiunge la fermezza.

10. In seguito alla conseguita fermezza del pensiero, egli emancipato dal desiderio degli oggetti dei sensi e da ogni altra cura, pervenne a quel primo grado di meditazione che è contrassegnato dal ragionamento, dalla discriminazione, dalla pace perfetta dell'anima e dall'assenza d'influssi esteriori.

11. Dopo aver raggiunto questo (primo grado di) meditazione che nasce dal discriminare e produce somma gioia, egli volgendo quindi nella mente tutto intero il processo mondiale, pensò:

12. «È cosa davvero miseranda che l'uomo, essendo lui stesso privo d'ogni reale vigore in quanto è fatalmente soggetto alla malattia, alla vecchiezza e alla morte, debba poi, acciecato dall'orgoglio e per ignoranza, disprezzare l'altro uomo logorato dall'età, infermo o morto.

13. Se io ora, tale quale sono (cioè effimero al pari di tutte le creature), provassi un senso di disgusto per un altro uomo che ha la stessa mia natura (ma che io vedessi malato vecchio o morto); ciò non sarebbe più conveniente nè degno di me che ormai discerno questa suprema (universale) legge (della caducità). »

14. E appunto nell'istante in cui egli così meditando intravvedeva nella loro realtà le diffalte che la malattia, la vecchiezza e la morte apportano al mondo, svanì in lui ogni orgogliosa illusione che avesse potuto prima concepire circa lo svolgersi operoso della forza, della gioventù e della vita.

15. Non si allietò nè s'afflisse, non dubitò nè si accasciò o assopì, non desiderò nulla che avesse qualità d'essere desiderabile, non odiò nè disprezzò più nessuno.

16. Priva così d'ogni moto incomposto, la mente di quel magnanimo diventò pura. E gli si avvicinò un uomo invisibile agli altri uomini, camuffato da monaco mendicante.

17. Il figlio del re gli chiese: « di', chi tu sei? ». E l'altro gli rispose: « o toro tra gli uomini, atter-
« rito dalle nascite e dalle morti io mi sono fatto
« monaco girovago per conseguire la liberazione.

18. « In questo mondo materiato di distruzione, io « assetato di liberazione, vado in cerca di quella « dimora che è beata indefettibile. Lontano dagli « uomini, con pensieri diversi da quelli degli altri « uomini, cessato in me ogni dannoso attaccamento « agli oggetti dei sensi,

19. « dimorando ora alle radici di un albero, ora « in una casa abbandonata o sopra un monte o in « una selva, percorro la terra privo d'ogni avere, « senza nulla sperare, chiedendo l'elemosina dove « capita e mirando al sommo Bene. »

20. Così avendo parlato, volò al cielo sotto gli occhi del principe. Egli era infatti un celeste che sa leggere i pensieri degli altri, ed aveva assunto quella figura per eccitare la memoria del principe.

21. Quando salì in aria come un uccello, l'Eccelso rimase stupito e molto si rallegrò, ed acquistando di lì a poco la coscienza del dovere, pensò al modo di rinunziare al mondo e farsi monaco.

22. Allora egli pari ad *Indra* e coi sensi domi, desiderando rientrare in città, montò a cavallo, e al ritorno se non corse a rifugiarsi nella ormai agognata selva dei penitenti, fu perchè vide gente (che intorno a lui vigilava).

23. Bramando di sradicare dal mondo la vecchiezza e la morte e fermando nella memoria il proposito di dimorare nella selva dei penitenti, rientrò in città a malincuore, come grosso elefante che dal suo asilo silvestre venga fatto entrare nella rotonda palizzata (addomesticatrice).

24. E una donzella di corte, appena lo vide avanzarsi per la strada, gli rivolse queste parole, alzando e commettendo le mani in segno di saluto: « O tu dai belli occhi allungati, felice invero e beata è la donna che ha uno sposo simile a te ».

25. Questi accenti, egli dalla voce di grossa nuvola, accolse nell'orecchio e si sentì pervaso da una perfetta calma, chè all'udire quella parola: « beata », si risolvette a conseguire la beatitudine del *nirvâṇa*.

26. Quindi egli alto come cima di aureo monte, dalle braccia di elefante, dalla voce di nuvola, dall'occhio di toro, dal volto di luna e dallo incesso di leone, entrò nel suo palazzo mentre in petto gli ardeva il desiderio della Legge imperitura.

27. Incedendo come il re delle fiere, si recò dal re cui facevano rispettosa corona i ministri, e parve *Sanatkumâra* che nel cielo si avvicinasse ad *Indra* sfolgorante in mezzo all'assemblea dei *Marut*.

28. Fatto l'inchino e levando e giungendo le mani in segno di saluto, disse: « re degli uomini, concedimi « graziosamente il tuo permesso; io desidero farmi « monaco mendicante per conseguire la liberazione, « chè fatale è la mia separazione da te ».

29. Udendo queste parole di lui, il re vacillò come albero percosso da un elefante, e prendendogli le mani somiglianti a loti e singhiozzando, pronunziò queste parole:

30. « Rinunzia, o diletto, a tale proposito; non è già « tempo per te di cercare rifugio nella vita ascetica.

« Il pensiero nella primavera dell'età essendo mobile
« e incostante, il darsi a vita monastica è, a detta di
« tutti, un grave errore.

31. « La gioventù ha i sensi avidi di piaceri, manca
« della costanza capace a sopportare gli stenti im-
« posti dai voti, è inesperta; e la mente del giovane
« difettando segnatamente di giudizio, rifugge (per
« natura dall'idea di vivere e far penitenza in una)
« selva.

32. « O tu che sei tanto tenero dei doveri religiosi,
« tempo è per me di dedicarmi ad essi e trasferire
« in te la sovranità, in te che ne sei ormai l'ambita
« mira. La tua religione, o tu d'incrollabile valore,
« deve consistere ora nell'adoperare appunto tale
« valore; ma se invece abbandoni il genitore com-
« metteresti un'empietà.

33. « Però lascia andare codesto tuo divisamento e
« compiaciti dei doveri che t'incombono quale padre
« di famiglia. Il ritrarsi a vita ascetica in una selva
« conforta solo quando sieno stati prima goduti i pia-
« ceri della gioventù e dell'età virile. »

34. A tali parole del re, egli dalla voce armoniosa
del cuculo, diede tale risposta: « Sire, io non mi ri-
« trarrò a far penitenza nella selva a patto che tu
« mi sia garante in queste quattro cose:

35. « che cioè questa mia vita non abbia a termi-
« nare con la morte; che la malattia non mi privi
« mai della mia sanità; che la vecchiezza non m'in-
« giuri questa mia gioventù; che la disgrazia non si
« porti mai via la prosperità. »

36. E al figlio che chiedeva cose impossibili a conseguirsi, così rispose il re degli *Çâkya*: « desisti da « questo proposito di partenza; risibile è il procedere « sotto l'impulso di un desiderio eccessivo ».

37. Ma egli che era fermo come il monte *Meru*, disse al padre: « se dunque non è possibile (ottenere « quelle quattro cose), non è possibile nemmeno im« pedire il mio fatale andare: come trattenere infatti « chi desideri uscir fuori d'una casa arsa dal fuoco?

38. « Poichè la separazione da questo mondo è si« cura ma (avendo luogo involontariamente) non serve « a promuovere i meriti religiosi, è perciò preferibile « la separazione (volontaria che serve appunto a pro« muoverli). La morte non mi spiccherebbe essa forse « (da questa terra) fatalmente prima di avere rag« giunto la mia mèta e la soddisfazione dei miei « desiderî? ».

39. Avendo così appreso quello che il figlio avido di liberazione divisava, il re dicendo in cuor suo: « egli non partirà », ordinò che si raddoppiasse la guardia e si apprestassero al principe i massimi piaceri.

40. Intanto il principe rientrò conturbato nei suoi appartamenti dopo che i ministri col massimo rispetto e con bontà avevano cercato di persuaderlo nel modo migliore citandogli innanzi tutto passi di autorevoli libri, e dopo che il padre con le lacrime aveva procurato di distoglierlo (dal suo proposito).

41. (Egli rientrò nei suoi appartamenti) attirando a sè gli sguardi delle sue donne alle quali i mobili

orecchini baciavano le gote, il respiro agitava i ben compatti seni e gli occhi dolcissimi davano l'apparenza di giovani gazzelle.

42. Giallo come aureo monte sconvolgendo i cuori delle belle donne, egli ne rapiva gli orecchi con le parole, le membra col contatto, gli occhi con la bellezza, il cuore con le virtù.

43. Finito che fu il giorno, egli sfolgorando di bellezza al pari del sole, salì nella parte superiore del palazzo e pareva il disco solare quando sorgendo dietro il mónte *Meru* vuole disperdere la tenebra col suo splendore.

44. E si adagiò sopra un magnifico trono tutto d'oro, provvisto di aurei fulgidi candelabri che ardevano, pieno d'incenso di nero aloe nell'interno e incrostato di diamanti.

45. Venuta la notte, molte eccelse damigelle convennero intorno a lui eccelso e pari ad *Indra*, per deliziarlo con la musica, così come intorno al figlio di *Kubera* le schiere delle *Apsaras* sulla vetta dello *Himâlaya* candida di luce lunare.

46. Ma di quella musica egli non si compiacque nè si deliziò ad onta fosse sublime e quasi divina; chè in lui pio non si calmava l'ardente brama di fuggire nella selva a conseguirvi la beatitudine del sommo Bene.

47. Allora gli dèi *Akaniṣṭha*, insuperati nel merito ascetico, avendo capito l'intenzione di lui, fecero in modo che il sonno s'impadronisse simultaneamente

di tutte quelle donne e ne disponesse le persone in sconci atteggiamenti.

48. Una stava sdraiata appoggiando la guancia sulla mano tremante e abbandonando in grembo, come sdegnata, il pur caro liuto incrostato di foglie d'oro.

49. Un'altra giacendo col flauto nelle mani e col bianco velo cadutole dal seno, raffigurava una riviera coi loti carichi di una diritta fila di pecchie e con le sponde sorridenti per la spuma dell'acqua.

50. Un'altra ancora con le braccia tenere come bocciuoli di giovane loto e adorne di braccialetti l'uno all'altro aderenti e fulgidi d'oro, dormiva abbracciando il tamburello come se fosse l'amante.

51. Altre ornate di nuovo oro e indossando magnifiche vesti gialle, vinte dal sonno e non più, ahimè, padrone di se stesse, pendevano in giù (dai giacigli) come rami di *Karṇikâra* spezzati da un elefante.

52. Questa appoggiandosi a un lato della finestra e giacendo con le membra sottili incurvate ad arco e con le graziose collane che pendevano, faceva credere che fosse allestito il gioco della *mâlabhañjikâ* sotto un arco;

53. il loto del volto di quell'altra ripiegato in giù e con le strisce di collirio addentate dagli orecchini ingemmati, pareva una ninfea con lo stelo simile a un mezzo cerchio e compresso da un'anatra posatavisi sopra.

54. Altre ancora dormendo sedute così com'erano e con la persona piegata dal peso del seno, pareva si abbracciassero vicendevolmente coi lacci delle braccia fregiate di aurei cerchi.

55. Un'altra damigella abbracciando una grossa chitarra quasi fosse un'amica, si agitava nel sonno con l'aurea collana oscillante e col volto che scintillava per gli orecchini sbalzati or qua or là.

56. Un'altra giovinetta giaceva nell'atto di tirarsi tra le coscie il tamburo di cui l'elegante laccio era scivolato dalla regione della spalla, il tamburo che quasi faceva le veci di un amante scherzoso e fuori di lena al termine dell'amplesso.

57. Altre donne, a dispetto dei loro grandi occhi e delle splendide sopracciglia, tenendo appunto gli occhi serrati, non facevano certo mostra di bellezza, quasi altrettante ninfee che chiudono i loro calici tramontato che sia il sole.

58. Un'altra coi capelli sparsi e in disordine, col lembo del velo e gli ornamenti cadutile giù dalle natiche, con (le perle della) collana (sfilatesi dal laccio e) sparpagliate, giaceva come una elefantessa che vinta da un elefante, sia stata atterrata.

59. Altre, non più padrone di se stesse epperò prive di pudore a dispetto della loro riserbatezza e dei pregi di leggiadria che le ornavano, russavano e sbadigliavano forte, giacendo con le braccia abbandonate in modo sconcio.

60. Ed altre, avendo gettato via ghirlande ed ornamenti, giacevano prive di coscienza con le vesti sparse e sbottonate; e tenendo, come tanti cadaveri, i chiari occhi sbarrati e immobili, non brillavano davvero di bellezza.

61. Un'altra finalmente, con la bocca aperta, le membra grosse, la bava che le colava dalla bocca, le pudende allo scoperto, dimenandosi sul suo giaciglio come un'ebbra, non brillava, no, ma mostrava un aspetto orribile.

62. Così tutte quelle giovinette che (nella veglia) avevano un'apparenza conforme alla loro buona indole e alla nobiltà dei loro natali, dormendo invece in que' vari atteggiamenti avevano assunto la stessa figura di un laghetto i loti del quale fossero stati dal vento infranti e piegati.

63. Il principe allora, osservando quelle giovani donne che pur essendo di belle forme e di graziosa apparenza, sembravano contraffatte giacendo in quelle sconce posture, non potè a meno di vilipenderle.

64. « Ecco, questo appunto sono le donne allo stato naturale: esseri impuri e deformi tra i viventi. Se non che, l'uomo ingannato dalle vesti e dai fregi (di cui si coprono), s'induce a bramare i piaceri che esse offrono.

65. Ma se l'uomo considerasse che cosa sono realmente in natura le femmine e le vedesse in queste sconce posture mentre dormono, certo egli non alimenterebbe più l'ebbrezza (dalla quale si lascia trasportare) per esse. Invece egli se ne innamora

sopraffatto dalla fantasia (che gli fa vedere) pregi (i quali in realtà non esistono). »

66. E in lui che aveva ormai capito la differenza (tra illusione e realtà), spuntò il desiderio di fuggir via quella notte stessa; però gli dèi consci della sua intenzione gli spalancarono il portone del palazzo.

67. Egli allora discese dal piano superiore della reggia schifando quelle giovanette addormentate, e quando si trovò giù, senza esitanza uscì nel primo cortile del palazzo.

68. E avendo destato il famiglio *Chandaka*, famoso corridore, gli disse: « adducimi qui tosto il mio « cavallo *Kaṇṭhaka*; oggi stesso io voglio partire di « qui per raggiungere l'eterna beatitudine.

69. « Quella intima soddisfazione che mi è sorta « oggi nel cuore, quel proposito che in me ormai è « diventato incrollabile fermezza, quel sentimento di « sentirmi protetto anche quando sono solo, tutto in- « somma annunzia che prossima è indubbiamente la « mèta del mio desiderio.

70. « Il fatto poi che quelle giovanette si sieno ad- « dormentate dinnanzi a me contro ogni pudore e « rispetto e che da sè il portone si sia spalancato, « annunzia che è giunta fatalmente l'ora di partire « per raggiungere la liberazione da ogni male. »

71. Avendo ricevuto quest'ordine dal padrone, *Chandaka*, pur sapendo il tenore della consegna data dal re, sentendosi interiormente come spinto da una forza superiore, si decise a condurgli il cavallo.

72. Adduceva infatti di lì a poco al padrone l'ottimo destriero che aveva la bocca empita da un aureo morso, la groppa avvolta nella leggiera coperta da stalla, tutto pieno di gagliardia, vivacità, velocità ed impeto;

73. con la schiena, la radice della coda e i calcagni lunghi; docile; coi peli, la groppa e gli orecchi corti; col dorso abbassato e la pancia e i fianchi sollevati; col petto, le cosce, la fronte e le narici larghe.

74. E il principe dall'ampio torace, abbracciandolo e carezzandolo con la mano simile a loto, lo andava ammonendo con dolci parole come se desiderasse irrompere nelle file d'un esercito nemico:

75. « Spesse volte, o ottimo destriero, il mio regal genitore in groppa a te sconfisse sui campi di battaglia i perfidi nemici; procura dunque che anche io possa raggiungere (col tuo aiuto) la suprema beatitudine.

76. I compagni sono sempre facili a trovarsi quando si tratti di guerra, di piaceri conseguibili dai sensi e di acquisto di ricchezza; ma difficili a trovarsi sono i compagni per l'uomo caduto nell'infortunio ovvero disposto a dedicarsi tutto alla pietà.

77. Ma quelli che ti sono compagni in un'opera trista o in un atto di pietà, partecipano necessariamente, così mi dice il cuore, (i primi, del male che segue all'opera trista, i secondi, del bene che deriva dall'atto di pietà).

78. Quindi, tu ottimo destriero, partecipando a questa mia meritoria partenza di qua per il bene del mondo, adoprati col tuo impeto e con la tua forza in vantaggio della tua salute e della salute del mondo. »

79. Così l'eccelso uomo, bramando di andare nella selva, istruiva nel da farsi l'ottimo palafreno come se questo fosse stato un suo amico; poi bello e fulgido come il fuoco inforcò il bianco destriero e parve il sole a cavalcione di una candida nuvola autunnale.

80. Il buon corsiero allora schivando di fare qualunque rumore che potesse, notte com'era, riuscire di spavento e destare la gente di casa, e trattenendosi dal battere le mascelle e dal nitrire, partì con passo fermo.

81. E quando il suo passo cominciò a vacillare, gli *Yakṣa*, inchinate le loro persone e spargendo loti, sostennero i suoi zoccoli con le estremità delle mani simili a loti, gli avambracci delle quali erano adorni di aurei braccialetti.

82. Le principali porte della città, le quali munite di pesanti battenti e di chiavacci, non venivano aperte agevolmente nemmeno dagli elefanti, si sbarrarono spontaneamente e senza rumore, appena il principe passò.

83. Intanto egli risoluto e sicuro, avendo abbandonato il padre compiacente e amorevole, il figlio ancor bambino, il popolo affezionato ed il massimo splendore regale, uscì fuori della città paterna.

84. E col suo occhio lungo e largo come loto dischiuso, guardando la città, emise questo ruggito leonino:

> « prima di aver visto il termine del nascere
> e del morire io non farò più ritorno alla
> città che ha nome da *Kapila*. »

85. Avendo udito queste sue parole, esultarono in massa i *Gaṇa* del dio *Kubera*, e tutti gli dèi col cuore giocondato gli augurarono di raggiungere la mèta del suo proposito.

86. Ed altri abitatori del cielo splendenti come il fuoco, conoscendo la difficoltà della esecuzione del suo disegno, gli trasformarono sul cammino la nebbia in luce, quasi essi fossero raggi lunari penetranti in una spelonca densa di tenebre.

87. E come il veloce corsiero di *Hari* col pondo del sole dagli acuti raggi percorre l'atmosfera, così pure il cavallo *Kaṇṭhaka* correndo, come se fosse spronato nel cuore, percorse molte migliaia di leghe.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » il quinto capitolo intitolato: « La partenza (dalla casa paterna) ».

LIBRO VI

Il ritorno di Chandaka.

1. Essendo di lì a poco sorto il sole, occhio del mondo, l'eccelso tra gli uomini, scorse l'eremo del discendente di *Bhṛgu*.

2. E vedendolo popolato di gazzelle che fiduciosamente dormivano e di uccelli che se ne stavano fermi e sicuri, egli pure si sentì come rinfrancato e al termine fortunato d'ogni sua aspirazione.

3. Per far cessare la maraviglia e rendere onore all'ascetismo cui egli si vedeva ormai convertito, smontò da cavallo.

4. E smontato che fu, carezzò il cavallo esclamando: « siamo arrivati »; e contento rivolgendosi a *Chandaka* e quasi bagnandolo con l'occhio, disse:

5. « O dolcissimo amico, tenendo dietro a questo « cavallo veloce come *Târkṣya*, non solo hai dimo- « strato la tua devozione a me, ma anche la tua « prestanza.

6. Certo, quantunque io abbia altro da fare, tu ti « sei cattivato il mio cuore. E chi ha un tale affetto « per il suo padrone è per giunta anche un forte!

7. «(In generale) trovi il forte ma non ti è affe-«zionato, ovvero trovi chi ti è devoto ma non è forte. «Un uomo dunque pari a te devoto e forte, è diffi-«cile a trovarsi su questa terra.

8. «Sono dunque soddisfatto di questa tua egre-«gia azione; (tanto più che) questo tuo affetto si «manifesta ad onta che io non conferisca più com-«pensi.

9. «Chi non si mostra devoto all'uomo che può «largire compensi? Ma di solito, nell'infortunio anche «il parente ti diventa come uno qualunque.

10. «Si sostenta il figlio per l'avvenire della fa-«miglia e si onora il padre per essere da lui sosten-«tati: solo la speranza (di un tornaconto) tiene gli «uomini uniti, e non esiste azione disinteressata e «scevra d'egoismo.

11. «Ma a che più parole? In breve: tu mi hai «fatto cosa gratissima. Prendi ora il cavallo e torna «indietro; io ho finalmente raggiunto la selva de-«siderata».

12. Ciò detto, il principe dalle grosse braccia, volendo dare una prova della sua benevolenza all'addolorato suo scudiero, si tolse gli ornamenti e glie li regalò.

13. E prendendo una fulgida gemma che di un diadema aveva la (stessa) brillante efficacia, parve, fermo com'era in piedi, simile al monte *Mandara* fregiato del disco solare, e disse:

14. « Con questa gemma, o *Chanda*, inchinandoti « più e più volte, al re che non sospetta ancora nulla « devi dire da parte mia, affinchè cessi il suo cor- « doglio, devi dirgli

15. « che io mi sono rifugiato nella selva dei pe- « nitenti per sterminare la vecchiezza e la morte, « non già per sete di guadagnarmi i cieli, nè per « mancanza di affetto nè finalmente per ira;

16. « che quindi, essendo stata la mia partenza « determinata dalla ragione sopraddetta (di stermi- « nare cioè la vecchiezza e la morte), egli non deve « affliggersi per me; infatti la nostra unione anche « durando a lungo dovrebbe pur finire col tempo,

17. « ed io sapendo che la separazione è certa ho « volto i miei pensieri a liberarmi (definitivamente « dal dolore), e ad evitare di separarci ripetutamente « dai nostri parenti e dagli altri cari.

18. « Che dunque non si affligga per me che ho « rinunziato al mondo affine di sottrarmi al dolore; « sono invece da compiangere coloro i quali, avidi « di godere, concepiscono desiderî che sono appunto « causa di dolore.

19. « Del resto questa mia ferma risoluzione fu « anche quella dei miei maggiori, però mettendomi « per un sentiero ereditario non sono davvero da « compiangere.

20. « Alla morte di un uomo si trovano sempre gli « eredi delle sue sostanze; ma gli eredi delle virtù « o si trovano con difficoltà o non si trovano addi- « rittura su questa terra.

21. « E se mio padre abbia ad obiettare: ‘ fuori di « stagione ha egli abbracciato la vita del penitente « silvestre ’, e tu rispondigli che la pratica della virtù « non è mai intempestiva, instabile essendo la vita,

22. « e che perciò io oggi ho stabilito di accumu- « lare via via meriti sopra meriti. Quale fiducia in- « fatti si può mai avere nella vita, quando la morte « (è sempre lì) appostata come un nemico?

23. « Queste ed altre cose simili, o dolce amico, « devi dire al re e fare in modo che egli non abbia « nemmeno a ricordarsi più di me.

24. « Perciò non esitare a persuaderlo che io sono « privo di ogni virtù; l'amore infatti vien meno per « la mancanza di virtù e venendo meno l'amore cessa « anche il cordoglio. »

25. A tali parole, *Chanda*, cui il dolore rendeva perplesso, commettendo e levando in alto le mani in segno di saluto e con voce interrotta dai singhiozzi, rispose:

26. « Per codesta tua intenzione, o Signore, la « quale appresta triboli ai tuoi congiunti, sento il « cuore sprofondarmisi (nel dolore) come elefante « nella melma del fiume.

27. « Un simile tuo proposito di chi non ecciterebbe « le lacrime? Anche un cuore di ferro s'indurrebbe a « versarle, figurarsi il cuore reso trepido dall'affetto!

28. « Com'è possibile conciliare questa tua delicata « persona, degna di dormire (con ogni agio) nella

« reggia; com'è possibile conciliarla col suolo della « selva dei penitenti che offre come giaciglio soltanto « duri sterpi pungenti?

29. « Quando seppi del tuo proposito, o Signor mio, « fu solo il fato che come per violenza mi ti fece por- « tare il cavallo.

30. « Altrimenti, se fossi stato padrone di me stesso, « come mai, conoscendo la tua intenzione, ti avrei « addotto il palafreno flagello di *Kapilavastu*?

31. « Deh non volere, o tu dalle grosse braccia, « abbandonare l'affezionato vecchio genitore, tutto « tenerezza per il figlio; non volerlo abbandonare « come un ateo la vera religione.

32. « Non volere, o principe, dimenticar colei che « spendendo ogni sua energia in allevarti, ti è stata « una seconda madre; non volerla dimenticare come « un ingrato il beneficio.

33. « Non voler lasciare la regal consorte col figlio « ancora pargoletto, virtuosa, illustre per nascita, « devota al marito; non volerla lasciare come un « eunuco la fortuna che gli si pari davanti.

34. « Tu eccelso tra i gloriosi e i virtuosi, non « volere rinunziare al figlio avuto da *Yaçodharâ* bam- « bino e già cospicuo; non volervi rinunziare come « un vizioso alla più fulgida gloria.

35. « E se nondimeno hai stabilito di lasciar pa- « renti e regno, risparmia, o principe, almeno me « dall'abbandono; perchè il mio rifugio si trova sol- « tanto ai piedi tuoi,

36. «e non mi regge l'animo di tornare in città «col cuore che mi arde, abbandonandoti nella selva «come *Sumitra* il *Raghuide*.

37. «Che cosa mi dirà mai il re vedendomi tor- «nare in città senza di te; o che cosa mai potrò in- «ventare di plausibile e riferire alle tue donne?

38. «Quanto a quello che dicesti circa l'opportunità «di parlare al re della tua (pretesa) assenza di virtù; «come potrò mai affermare tal cosa di te che non «è vera, di te scevro d'ogni difetto e pari a un «santo?

39. «E posto anche che col cuore pieno di vergogna «e con la lingua legata io pur m'inducessi ad af- «fermare (quel falso), chi mai mi presterebbe fede?

40. «Solo chi si sentisse di affermare o di credere «che la luna scotta, potrebbe affermare o credere «che tu, emendatore d'ogni difetto, accogli in te dei «difetti.

41. «A chi è sempre pietoso e compassionevole, «non si addice di abbandonare così quelli che gli «sono affezionati, quindi abbi pietà di me e torna «indietro.»

42. Avendo udito queste parole di *Chanda* cui il dolore vinceva, quell'eccelso tra i parlanti, sereno ma con somma fermezza, così gli rispose:

43. «Non accorarti, o *Chanda*, di questa separa- «zione da me, chè tra gli esseri soggetti a varie «nascite, (le separazioni) sono fatalmente molteplici.

44. « Anche se io, lasciandomi vincere dal cuore, « non abbandonassi la mia famiglia (come l'abban- « dono ora) spinto dall'ardente desiderio di libera- « zione, la morte ci costringerebbe tuttavia a sepa- « rarci gli uni dagli altri a nostro dispetto.

45. « Che cosa sono io più per mia madre, che « cosa è più mia madre per me, essa che mi portò « nel seno con sì grande brama e con dolori e in « fondo perdette il frutto d'ogni suo stento?

46. « Come gli uccelli posandosi sopra un albero « per dimorarvi, da esso poi si dipartono; così pure « l'unione dei mortali finisce fatalmente con la se- « parazione.

47. « Come le gru che vanno insieme tornano poi « a separarsi, così vedo pur essere l'unione e la sepa- « razione dei mortali.

48. « E poichè questo mondo passa mentre c'in- « ganniamo a vicenda, non è lecito credere che alcuna « cosa ci appartenga durante una unione che ha la « consistenza del sogno.

49. « Gli alberi stessi si separano dall'innato co- « lore delle loro foglie, figuriamoci se non dovrà « l'uomo separarsi dall'altro uomo!

50. « Così stando le cose, o dolce amico, non con- « tristarti e va'; e se il tuo attaccamento a me « dovesse persistere, tu, pure procedendo innanzi « (col corpo), torna (indietro col pensiero).

51. « E puoi dire, senza offesa per me, al popolo « di *Kapilavastu*: deponete l'affetto che avete messo « in lui e udite la sua risoluzione:

52. « o egli tornerà presto dopo aver posto termine « alla vecchiezza e alla morte, ovvero fallito nel suo « proposito e privo d'ogni appoggio, andrà incontro « alla morte. »

53. Avendo udito queste parole, *Kaṇṭhaka*, l'ottimo destriero, gli lambì i piedi con la lingua e versò una calda lagrima.

54. Il principe allora lo carezzò con la mano fregiata di (una fausta) rete (tra le dita), e contrassegnata dallo *svastika* e nel centro da una ruota, e come un amico gli disse:

55. « Non versar lacrime, o *Kaṇṭhaka*! Abbastanza « mostrasti l'eccelsa tua natura equina; abbi pa- « zienza, chè presto le tue fatiche avranno il loro « compenso ».

56. Allora quel forte avendo preso per l'elsa ingemmata l'aguzza spada dalle mani di *Chandaka*, la trasse, fregiata com'era d'auree incisioni, fuori del fodero qual serpe velenoso dallo speco.

57. Sguainata che ebbe la spada azzurra come petalo di loto, tagliò insieme ai capelli il variegato diadema, e quelli e questo col (bianco) velo spanto lanciò nell'aria come cigno in un laghetto.

58. E gli abitatori celesti, volendo fare atto di ossequio, raccolsero così infranto com'era, per la

grande venerabilità, quel diadema coi capelli; e le schiere degli dèi resero nel cielo a quella (reliquia) sommi e debiti onori divini.

59. Avendo così rinunziato a ogni connubio con gli ornamenti e divorziato il suo capo dalla magnificenza regale, quel forte vedendo che il suo velo era fregiato di aurei cigni, desiderò una veste adatta alla vita della selva.

60. Allora un abitante del cielo avendo capito l'intenzione di lui, assunse, egli che aveva pura ogni intenzione, la figura di un cacciatore e trasse, ricoperto d'un sajo giallo rossiccio, in vicinanza del principe. E il rampollo del re degli *Çâkya* gli disse:

61. « Mal si accorda questa tua mite fausta veste « rossiccia, emblema di un santo, con questo arco « micidiale; però se tu, o gentile, non tieni ad essa, « cedimila e prendi in cambio questa ».

62. E il cacciatore rispose: « o gentile, quantunque « io per mezzo di questa veste rendo fiduciose le « bestie, sì che poi venutemi vicino, le ammazzo; « tuttavia se tu, o uomo simile ad *Indra*, vuoi di « essa giovarti, orsù, vieni a prenderla e portami qui « in cambio quell'altra tua bianca. »

63. Il principe allora con grande gioia prese il sajo silvestre e cedette in cambio il suo velo bianco. Il cacciatore intanto riassumendo le sue divine sembianze e portandosi via quel candido velo, ascese al cielo.

64. E mentre così volava, il principe e lo scudiero stordirono e poi subito resero molti onori a quel silvestre sajo.

65. Finalmente il magnanimo principe, più glorioso che mai in quella veste rossiccia, congedò *Chandaka* sul cui volto scorrevano le lacrime, e simile allo *Himâlaya* cinto da una (rossa) nuvola vespertina, si mise per la via che conduceva all'eremo.

66. Lo staffiere, appena vide il padrone che se n'andava in quel modo nella selva dei penitenti avvolto in un povero sajo sbiadito e senza più nessuna voglia di regnare, alzò le braccia al cielo, scoppiò in dirotto pianto e cadde al suolo.

67. Poi di nuovo guardandosi intorno e abbracciando il cavallo *Kaṇṭhaka*, proruppe in alti gemiti. Abbandonata infine ogni speranza, lamentandosi ripetutamente; si avviò col corpo ma non già col cuore, verso la città.

68. Ora meditando e ora dolendosi, ora inciampando e ora cadendo, ogni atto egli compiva inconsciamente procedendo innanzi per la via, schiavo com'era della sua devozione.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » il sesto capitolo intitolato: « Il ritorno di *Chandaka* ».

LIBRO VII

L'entrata nell'eremo silvestre.

1. Allora *Sarvârthasiddha*, che per vaghezza di entrare nell'eremo silvestre, era rimasto indifferente ai lamenti e alle lacrime di *Chandaka* nell'atto che questi veniva da lui congedato, giunse a quel romitaggio dominandolo con lo splendore della sua persona; vi giunse come al compimento (di ogni suo voto).

2. Incedendo come un leone entrò, leggiero al pari d'una gazzella, nel cortile riservato alle gazzelle, e quantunque si fosse spogliato d'ogni magnificenza regale, pure rapiva gli occhi di tutti gli abitanti dell'eremo, con la maestà della sua persona.

3. I bifolchi insieme con le loro donne, punti dalla curiosità, si fermarono coi gioghi nelle mani. Intenti a guardar lui simile ad *Indra* non davano più un passo, e con le teste metà abbassate somigliavano ai loro buoi.

4. I brahmani i quali, usciti per raccogliere fascine, ora tornavano recando in mano combustibile, fiori ed erba *kuça*, pur essendo famosi penitenti e persone gravi e assennate, accorrevano per vederlo, nè più prendevano la via delle loro celle.

5. Giubilanti squittirono i pavoni come se avessero visto una nuvola nera salire sull'orizzonte, e

le gazzelle dai mobili occhi smettendo di brucare gli si fermarono davanti; e con esse i penitenti che vivono a mo' di gazzelle.

6. E le mucche adibite a fornire il latte per i sacrifici, vedendo quel lume della famiglia d'*Ikṣvâku* pari al fiammante sole che sorge, prese da subita commozione di gioia, ad onta fossero state già munte, lasciarono colar latte in abbondanza.

7. « Che abbia ad esser costui l'ottavo dei *Vasu* ovvero uno dei due fratelli *Açvini* caduto qui dal cielo? »: queste parole si sentivano quivi risuonar alto, e le dettava agli asceti lo stupore prodotto dalla vista di lui.

8. Egli che pareva una seconda forma del dio *Indra* o lo splendore personificato dell'universo mobile ed immobile, illuminava l'intera selva come se stato fosse il sole disceso per capriccio sulla terra.

9. Debitamente onorato da quei romiti che lo invitarono ad entrare, egli con voce simile (a tuono) di densa nuvola, contraccambiò onore a quei custodi di pietà.

10. Quindi osservando le diverse specie di penitenze, quel forte percorse l'eremo pieno di gente che anelando alle sedi celesti, mentre egli anelava alla liberazione, si procacciava meriti (sottoponendosi appunto alle penitenze).

11. E dopo avere riguardato le varie austerità praticate dagli asceti in quella selva, egli, il gentile, vago di sapere come stessero realmente le cose, disse a un penitente che lo accompagnava:

12. « Poichè io oggi vedendo per la prima volta « un eremo, non capisco le diverse pratiche religiose, « degnatevi di dirmi quale proposito vi spinge (ad « esse) e verso quale mèta. »

13. Allora il brahmano, che trovava il suo diletto nella penitenza, spiegò al toro degli *Çâkya* gagliardo come un toro, le varie specie di penitenze nel debito ordine, e quale ne fosse il frutto:

14. « Secondo la dottrina tradizionale, i mezzi di « sussistenza degli asceti sono: cibo che non venga « dall'abitato e acqua di sorgente; (in altri termini): « foglie, acqua, frutta e radici.

« Eccoti poi enumerate le varie forme di penitenza:

15. « Alcuni vivono, come gli uccelli, di chicchi di « grano spigolato; altri, come le gazzelle, brucano « erbe; altri ancora, facendo compagnia ai serpenti, « campano d'aria e diventano come tanti formicai « (in quanto che, non muovendosi mai, le formiche « si ammassano e si moltiplicano intorno e sopra i « loro corpi).

16. « Questi con grande stento si procacciano la « sussistenza con l'aiuto delle pietre, quelli si cibano « di grano stritolato coi propri denti, ed altri infine « avendo cucinato per conto altrui, provvedono a se « stessi solo quando avanzi del cibo.

17. « Questi, tenendo bagnati di acqua i gruppi « delle trecce, offrono libazioni al fuoco due volte « al giorno, previa recitazione di sacri testi; quelli, « sommergendosi nell'acqua come pesci, vi dimorano « coi corpi atteggiati in forma di testuggine.

18. « Con siffatte penitenze accumulate con l'an-« dare del tempo, (alcuni) raggiungono il cielo (se « quelle furono) perfette, (altri) il mondo degli uomini « (se furono) imperfette. Per tale strada di dolore « (gli asceti) sono pur felici, perchè dicono che il do-« lore sia la radice d'ogni merito religioso. »

19. Avendo udito queste ed altre parole del romito, il principe non restò soddisfatto, in quanto che non vedeva ancora chiaro nelle cose; e sottovoce disse tra sè:

20. « La penitenza dunque nelle sue varie forme è materiata di dolore; il principal frutto di essa è il cielo, e intanto tutto l'uman genere continua ad essere soggetto alle trasformazioni (della vecchiezza e della morte): a poco serve invero la fatica degli eremi!

21. Coloro i quali abbandonando ricchezze, parenti e piaceri, si sottopongono a dura disciplina per guadagnarsi il cielo, in realtà si emancipano solo per tornare a una più grossa catena.

22. Chi mosso dal desiderio si volge all'azione mortificando il corpo con le cosiddette penitenze e non si cura dei danni inerenti al continuo nascere e perire del mondo, costui vuole invero accumulare dolore su dolore.

23. Da una parte temono gli uomini la morte, dall'altra poi mettono ogni impegno a rinascere. Finchè dura l'azione, la morte è inevitabile, e l'uomo sprofonda (sempre daccapo) in quel baratro ch'egli teme.

24. Questi si affaticano per il mondo di qua, quelli si arrovellano per il mondo di là: intanto tutti gli uomini, delusi nelle speranze, falliti nei disegni, per cercare il bene precipitano nel male.

25. Non è già che si voglia biasimare lo sforzo di raggiungere cose grandi rinunziando alle piccole; ma il cómpito dei saggi deve essere quello di compiere con un eguale sforzo l'opera in modo da non doverla più ripetere.

26. E se la religione consistesse davvero nella mortificazione del corpo, diventerebbe allora empietà il godimento; ma con la religione (praticata in questo mondo) si consegue il godimento nell'altro: dunque la religione di qua produce l'empietà (di là).

27. Inoltre, poichè il corpo agisce o resta inerte secondo piace meglio alla mente, ne segue che la sola cosa ragionevole è di frenare la mente: senza il pensiero il corpo non differisce da un tronco.

28. Se poi fosse vero che ci si procaccia l'ambita santità per mezzo della purezza del cibo, allora anche le gazzelle sarebbero sante, sarebbero santi perfino gli uomini decaduti (per un delitto) dalla loro casta, sol perchè voltano (ormai) il dosso ai piaceri per effetto dell'avverso destino.

29. E se altri obietti: 'è l'intenzione che si mette nel soffrire quella che è causa di merito religioso', noi rispondiamo: 'la stessa (buona) intenzione si può mettere nel godere; ma se nel godere l'intenzione non ha nessun valore, non ne avrà nemmeno nel soffrire'.

30. Inoltre, in coloro i quali si spruzzano addosso acqua per purificarsi dalle (cattive) azioni, spinti a ciò dal credere che è acqua santa, la magagna risiede soltanto nel cuore e le acque non laveranno mai il peccato.

31. Se è vero che qualunque acqua, sol che venga toccata dai santi, diventa la desiderata acqua lustrale, a me pare che la sola vera acqua lustrale sieno le virtù; ma l'acqua rimane indubbiamente solo acqua.»

32. In tal modo egli andava facendo questa e quella considerazione valida di molti buoni argomenti, e il sole intanto tramontava. Egli allora entrò nella selva immersa nel silenzio delle pratiche ascetiche e scolorata nel verde degli alberi dal fumo delle oblazioni.

33. E tutta cosparsa essa appariva di fuochi sacrificali che sbraciati per fornir tizzoni (ad altri fuochi) divampavano; qua e là disseminati si vedevano gli asceti che avevano compiuto le loro abluzioni, e le cappelle risuonavano delle mormorate giaculatorie. Quella selva insomma pareva voler esaurire ogni pratica possibile di religione.

34. Dimorò quivi alcune notti esaminando, fulgido come la luna, le diverse pratiche di ascetismo; e dopo avere esaminato e pensato sull'intero sistema della penitenza, si partì da quel luogo di austerità.

35. E tutti gli abitanti dell'eremo, coi cuori rapiti dalla bellezza e magnanimità di lui, gli tennero dietro come tanti eccelsi profeti che seguissero la (personificata) Legge divina dipartentesi da un paese oppresso dagl'infedeli.

36. Egli allora si pose a guardare quegli asceti che coi (caratteristici) ciuffi di capelli, si dondolavano nei loro saji fatti di cenci e di cortecce d'albero, e (sempre) riflettendo sulle loro penitenze, si fermò sotto un bello e fausto albero piantato lungo la via.

37. E i romiti, avvicinandosi e circondando quell'eccelso tra gli uomini, anch'essi si fermarono. Quindi il più vecchio di loro, facendo precedere molti omaggi, disse con voce soave:

38. « Quando tu arrivasti il nostro eremo sembrò « riempirsi; ora che te ne allontani esso sembra farsi « vuoto; però non volere, o diletto, abbandonarlo « come la cara forza vitale il corpo dell'uomo che « vuole ancora vivere.

39. « Qui vicino è il sacro monte *Himâlaya* fre- « quentato da *brahmarṣi, râjarṣi* e *surarṣi*: e ap- « punto per la vicinanza di esso, spesseggiano le « penitenze che tu qui vedi degli asceti.

40. « Parimenti sono vicini i sacri guadi che come « tante scale conducono al cielo e vengono frequen- « tati da pii e intelligenti *devarṣi* e *maharṣi*.

41. « Al saggio che desideri una forma più alta « di religione conviene muoversi di qua per accedere « alla plaga settentrionale; ma non gli si addice dare « nemmeno un passo per prendere la via del sud.

42. « E se la ragione per la quale tu non vuoi « abitare in questo eremo è forse perchè vedesti uno « di noi trascurare le cerimonie, o seguire riti igno- « bili o essere un rejetto dalla propria casta o un

« impuro; e tu dilla affinchè ti diventi grata questa « dimora.

43. « Tutti costoro bramano di averti a compagno « di penitenza, chè tu sembri un tesoro di virtù asce- « tica. Il dimorare con te che sei simile ad *Indra* « farebbe di certo sorgere un (secondo) *Bṛhaspati.* »

44. Così avendo parlato il capo dei penitenti, egli (il principe) capo dei sapienti, come quegli il quale aveva fermato il proposito di sterminare le nascite, palesò in mezzo a quei romiti l'interno suo pensiero dicendo:

45. « Per l'ospitalità che tanto cordialmente volete « offrirmi, asceti dall'animo retto e custodi della re- « ligione, voi mi sembrate altrettanti miei parenti; « e per le varie prove di affetto date qui a me, la « cortesia ha toccato il suo vertice ed io sono stato la « via (per la quale essa giunse a toccarlo).

46. « In breve, io mi sento come refrigerato dal « bagno di queste vostre parole affettuose e che vanno « diritto al cuore; e la gioia che provai quando re- « centemente compresi (in che cosa consistesse) la « vera religione, torna ora di nuovo a sobbalzarmi « nel cuore.

47. « Ma quando poi dico a me stesso: ' dovrò « pure andarmene ed abbandonare persone così ze- « lanti nell'offrirmi rifugio e nel mostrarmi benevo- « lenza, ' torno a provare lo stesso dolore di quando « mi spiccai dai miei parenti.

48. « Se non che, le vostre pratiche religiose mi- « rano all'acquisto del cielo, mentre la mia aspira-

« zione è di non avere più a rinascere. Questa è la « ragione per la quale io non voglio dimorare in que- « sta selva. Infatti, una religione fondata sulla rinun- « zia è ben diversa da quella che afferma la vita.

49. « Non è quindi nè una mia ripugnanza, nè « un fallo altrui la causa che mi fa dipartire da que- « sta selva; anzi voi tutti costanti nel praticare un « culto che è in armonia con (la tradizione dei) primi « secoli, mi sembrate pari ai *maharṣi.* »

50. Avendo udito queste parole del principe, gentili ma piene di senso, soavi e nello stesso tempo vibrate e solenni, quei penitenti gli resero molti e sommi onori.

51. E uno di loro, solito a giacere tra le ceneri, alto, col ciuffo ascetico, col sajo fatto di cenci e di corteccia d'albero, con gli occhi rossi e il naso sottile e lungo e col dosso della mano che gli serviva di borraccia, disse queste parole:

52. « Nobile davvero, o savio, è il proposito di te « che ancora giovane hai scoperto la magagna della « rinascita. Quegli solo si può dire che viva dav- « vero, il quale, avendo ben ponderato (i vantaggi « che offre l'acquisto del) cielo (e quelli che offre la) « liberazione radicale (dal dolore), elegge appunto « quest'ultima.

53. « Quelli invero si sforzano di raggiungere il « cielo con questo e quel sacrificio, questa e quella « penitenza o coercizione, i quali hanno ancora il « cuore attaccato ai godimenti; ma le anime vera- « mente forti, lottando contro la smania di godere

« come contro un nemico, desiderano di raggiungere « la liberazione radicale (dal dolore).

54. « Quindi se fermo è il tuo proposito, recati « subito a *Vindhyakoṣṭha*, dove dimora quel santo « asceta *Arâḍa* che ha raggiunto la visione del« l'eterno indefettibile Bene.

55. « Da lui tu udrai la via che conduce alla ve« rità e, avendone vaghezza, ti metterai per quella; « ma, come io già prevedo, i tuoi pensieri, scartando « anche l'opinione di lui, andranno oltre.

56. « Questa tua bocca infatti alla quale sono di « fregio il naso di ben nutrito destriero e gli occhi « grandi allungati; questa tua bocca con le labbra « scarlatte, i denti bianchi e aguzzi, la lingua sottile « e rossa, è destinata a bere tutto quanto l'oceano « del conoscibile.

57. « D'altra parte, la tua profondità inscandaglia« bile, la tua maestà, i segni fausti (impressi sulla « tua persona), riusciranno a procacciarsi sulla terra « una tale autorità di Maestro, quale non fu mai rag« giunta, nemmeno dai saggi delle prime età. »

58. « Sta benissimo » rispose il principe e, salutati gli asceti, partì. Dal canto loro i romiti rispondendo debitamente alle sue cortesie, rientrarono nella selva delle penitenze.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » il settimo capitolo intitolato: « L'entrata nell'eremo silvestre ».

LIBRO VIII

I lamenti del gineceo.

1. Frattanto lo staffiere, pieno l'animo di cordoglio perchè il suo padrone mondo d'ogni egoismo s'era ricoverato nella selva, cercò durante il viaggio di contenere il proprio dolore, ma tuttavia non furono una sola le lacrime da lui versate.

2. Quel cammino che per ordine del padrone egli aveva percorso insieme al cavallo in una notte sola, questo cammino egli ora rifece, ma in otto giorni, sempre pensando alla separazione dal suo signore.

3. E il cavallo *Kanṭhaka*, così pieno di forza, vacillava, sembrava stanco nella sua andatura, non aveva più foga; e quantunque sempre fregiato delle sue bardature, pareva aver quasi perduto ogni bellezza perdendo il suo cavaliere.

4. Rivolgendosi indietro verso la selva, nitriva ripetutamente e con forza in modo pietoso; pur essendo affamato, non si compiaceva nè si giovava, come prima, dell'erba o dell'acqua che incontrava sul suo cammino.

5. In tal modo staffiere e cavallo si avvicinarono pian piano alla città che ha nome da *Kapila* e che per essere priva di quel magnanimo ormai dedito alla

salvezza del mondo, sembrava vuota come il cielo privo del sole.

6. E il boschetto di essa città, quantunque ancora abbellito da stagni pieni di loti e ornato di alberi in fiore, non brillava più e sembrava diventato simile a una selva (di penitenti): i cittadini infatti (che lo frequentavano) avevano perduto ogni gaiezza.

7. Quindi staffiere e cavallo, venendo quasi scansati dalle persone che vagavano quivi meste, abbattute e con gli occhi sciupati dalle lacrime, raggiunsero pian piano la città che sembrava come immersa nella tenebra.

8. E i cittadini accorgendosi che lo staffiere e il cavallo trascinavano disfatti i propri corpi e giungevano senza il toro della famiglia degli *Çâkya*, scoppiarono in pianto per la strada, così come nei tempi antichi quando il carro di *Râma* giunse in città.

9. Pieni di sdegno e con le lacrime agli occhi tenevano dietro a *Chandaka* che procedeva innanzi per la strada e gli dicevano: « dov'è il principe, incremento della real famiglia e del regno? Sei tu che ce l'hai rapito! ».

10. E a quei devoti cittadini allora *Chandaka* ripeteva: « no, non fui io ad abbandonare il principe, ma fu lui che nella selva solitaria abbandonò me in lacrime e la sua veste di laico ».

11. Udendo le parole di lui, quei cittadini (subito) esclamarono con convinzione: « troppo ardua impresa veramente (fu quella compiuta dal principe) »,

e intanto non riuscivano a sopprimere le lacrime cadenti dai loro occhi e biasimavano il loro cuore mirante solo al godimento.

12. Ma poi dissero: « su via, andiamo ad abitare nella selva in cui è andato lui, forte come il re degli elefanti. Voglia di vivere non può sussistere in noi senza di lui, così come manca nei sensi ogni voglia di funzionare partita che sia l'anima.

13. Questa città senza di lui doventa una selva, e la selva con lui doventa una città. La nostra città senza di lui non brilla più come non brillò più il cielo senza *Indra* quando *Vṛtra* fu ucciso.

14. Le donne intanto esclamando: « è tornato il principe », accorrevano alle finestre allineate, ma tosto le richiudevano e piangevano accorgendosi che la groppa del cavallo era vuota.

15. Il re dal canto suo, avendo intrapreso pratiche religiose intese a fargli riacquistare il figlio, recitava preghiere nel tempio, e affranto dai voti e dal dolore, compiva questo e quel rito che fosse del caso.

16. Il famiglio allora, tenendo il cavallo per la briglia, entrò nella reggia con gli occhi pieni di lacrime e sopraffatto dal dolore, quasi il suo padrone fosse stato ucciso da un nemico.

17. E *Kaṇṭhaka* entrando nelle scuderie reali e guardandosi intorno con l'occhio lacrimoso, emise un fortissimo nitrito come se volesse annunziare alla gente la sventura accaduta.

18. E gli uccelli domestici vaganti per la casa e i ben curati cavalli incavezzati vicino (a *Kaṇṭhaka*), fecero eco a quel nitrito credendo che il principe fosse tornato.

19. Le persone di servizio affaccendate nelle adiacenze del gineceo reale, lasciandosi ingannare dalla loro soverchia gioia, pensarono: « *Kaṇṭhaka* nitrisce, dunque il principe è rientrato nella reggia ».

20. Le donne già intontite dal dolore, spinte ora da un estremo giubilo e con gli occhi avidi di rivedere il principe, uscivano piene di speranza dai loro appartamenti, come folgori balenanti che guizzan fuori di nuvola autunnale.

21. Con le chiome pendenti, le vesti e gli zendadi sudici, i volti privi di belletto e bagnati di lacrime che smorzavano la luce degli occhi, esse sembravano, fosche com'erano, scialbe e prive d'incarnato, le stelle del cielo pallide al finir della notte.

22. I loro piedi senza *nûpura* non erano più tinti di rosso di cinabro; i loro volti con le nude orecchie non erano più fregiati di orecchini; le loro anche con la naturale pinguedine non erano più adorne di cinture e i seni spogli delle collane di perle sembrava che fossero stati derubati.

23. Osservando poi che entrambi *Chandaka* e il palafreno avevano gli occhi pieni di lacrime e l'apparenza di due derelitti, quelle belle donne impallidendo scoppiarono in lamenti come tante giovenche abbandonate dal toro nella foresta.

24. La regina *Gautamî* tutta in lacrime, simile a una mucca che abbia perduto il vitello, stendendo le braccia, cadde al suolo come un'aurea *kadalî* dalle mobili foglie.

25. E altre donne, prive della loro abbagliante bellezza, con le spalle e le braccia abbandonate, sembravano come impietrite dalla disperazione: non gridavano nè lacrimavano, non sospiravano nè davano un sol crollo ma stavano immobili come dipinte.

26. E altre donne ancora, miseramente sbalordite dal dolore (della perdita) del loro sposo, coi volti inondati dagli occhi bagnavano i lor seni spogli di sandalo, così come il monte bagna i suoi macigni coi torrenti.

27. E la reggia coi volti di quelle donne percossi dalle stille degli occhi, brillava come uno stagno coi loti stillanti acqua e percossi dalle gocce delle nuvole nella stagione delle nuove piogge.

28. E come liane agitate dal vento percuotono se stesse coi bocciuoli, così pure quelle belle donne si battevano i petti con le mani belle come loti ma disadorne, provviste di grassi e tondi diti e compatte sì da rendere invisibile ogni venatura.

29. E con le fitte e sporgenti poppe scosse dai colpi delle mani, esse brillavano come le fiumane con le coppie di anatre tremanti sotto i loti agitati dai venti della selva.

30. E così come colpivano i petti con le mani, colpivano le mani coi petti, talchè sorde alla pietà costringevano mani e petti a infliggersi scambievolmente dolore.

31. Finalmente *Yaçodharâ* con gli occhi rossi di sdegno, con lacrime di profondo dolore e col seno reso mobile dai sospiri, balbettando per passione insieme e disperazione, disse:

32. « Dopo d'avermi abbandonata di notte mentre « inconscia dormivo, dov'è andato, o *Chandaka*, « l'amor mio? Partiste in tre, ed essendo ora tornati « soltanto tu e *Kaṇṭhaka*, il cuore mi trema.

33. « O perchè, spietato, tu qui oggi piangi dopo « avermi fatta un'azione da nemico, odiosa, ignobile? « Frena le lacrime e sii contento: queste tue lacrime « mal si conciliano con l'opera tua.

34. « Su via rallegrati, la tua fatica ha avuto il « compenso: avendoti a compagno caro, ubbidiente, « devoto, buono e ligio a ogni suo volere partì il mio « consorte per non tornare mai più!

35. « Meglio per l'uomo un nemico intelligente anzi « che un amico stolido e intempestivamente zelante: « tu che ti dici amico, ecco, nella tua stoltezza, hai « portato in questa famiglia la massima sventura.

36. « Queste povere donne, deposto ogni ornamento, « gli occhi rossi e torbidi per il continuo lacrimare, « orbate d'ogni splendore, sono come tante vedove, « ad onta il marito viva, dimorando lì alle falde dello « *Himâlaya*.

37. « Queste file di palazzi che protendono i pinna- « coli come tante braccia e risuonano del lungo e con- « tinuo tubare dei piccioni, par che mandino fuori « alti gemiti, vuoti com'essi sono di lui e pieni solo « di pianto.

38. «E anche questo cavallo *Kaṇṭhaka* vuole cer-
«tamente il mio danno, chè fu lui a portarsi via
«di qui tutto il mio bene come un ladro di gemme,
«valendosi della notte quando l'intera famiglia era
«immersa nel sonno.

39. «Se è capace di sopportare i colpi delle frecce
«tiratigli addosso, oh quanto più quelli dello scu-
«discio? Perchè mai dunque per il solo timore delle
«frustate partì strappandomi la prosperità ed il
«cuore?

40. «L'ignobile oggi emette alti nitriti come per
«empirne la reggia; ma quando fece fuggire il
«mio diletto seppe allora l'infimo destriero serbarsi
«muto?

41. «Se allora avesse nitrito o pestato rumorosa-
«mente il suolo con gli zoccoli o anche avesse fatto
«ben scricchiar le mascelle per scuotere dal sonno la
«gente, non mi sarebbe piombata addosso tale e
«tanta sventura!»

42. Avendo udito queste parole della regina fatte di lamenti e accompagnate in ogni sillaba da lacrime, *Chandaka*, col volto abbassato e giungendo le mani in atto di ossequio, le diede a bassa voce questa risposta, mentre le lacrime gli mozzavano in bocca le parole:

43. «Non volere, o regina, biasimare *Kaṇṭhaka*,
«e non sdegnarti nemmeno con me. Noi due, credilo,
«non abbiamo certo nessuna colpa, perchè quel dio
«fra gli uomini, o regina, partì (miracolosamente)
«come un dio.

44. « Infatti io, quantunque ben sapessi la consegna « data dal re, tuttavia come sospinto a forza da non « so quali numi, gli portai subito questo cavallo e « lo seguii per tutto il viaggio senza risentire la mi- « nima stanchezza.

45. « Quest'ottimo destriero, camminando, non toc- « cava il suolo con gli zoccoli, quasi che tra questi « e il suolo qualche cosa si fosse interposta a soste- « nerli; e così pure non batteva punto le mascelle « nè nitriva, come se il destino gli avesse serrato la « bocca.

46. « Se quando il principe uscì, la porta si trovò « bella e sbarrata e la tenebra notturna fu come « squarciata da un sole, bisogna credere che sia stato « volere divino.

47. « Se la gente di casa, ad onta ben vigilasse « in séguito all'ordine del re, e migliaia di citta- « dini si lasciarono sopraffare dal sonno e non si « destarono, bisogna credere che sia stato volere « divino.

48. « Se una veste adatta alla dimora silvestre « gli fu ceduta in buon punto da un abitatore del « cielo, se il diadema lanciato in aria (vi si tenne « librato perchè) sostenuto (da mani invisibili), bi- « sogna credere che sia stato volere divino.

49. « Però, o regina degli uomini, non voler credere « che la partenza di lui avvenne per colpa di noi « due; non ci fu libertà di volere nè in me nè in « questo cavallo, chè il principe, (credilo), partì « avendo a scorta gli dèi. »

50. Avendo così udito i varî e miracolosi eventi del viaggio, le donne di quel magnanimo restarono stupefatte e come libere di dolore, ma pensando poi che egli s'era fatto monaco, crebbe la febbre dei loro cuori.

51. Allora la regina *Gautamî*, gli occhi inondati di lacrime disperate, afflitta come l'aquila che ha perduto gli aquilotti e fuori di se stessa, gemette, venne meno e infine disse, con le lacrime che le irrigavano il volto:

52. « Quei capelli di lui ondulati, morbidi, neri e lucenti che sbocciavano e crescevano da tante differenti radici; quei capelli degni d'essere cinti dal diadema regale, giacciono ora sparpagliati al suolo!

53. È mai fatto per dimorare in un eremo chi come lui ha lunghe le braccia, di leone l'incesso, l'occhio taurino, la carnagione splendida come oro, ampio il petto e la voce profonda di tamburo?

54. . . . .

55. E come mai potranno camminare sull'aspro suolo della selva quei suoi due teneri piedi che mostrano nel loro centro un disco, che hanno le dita ben formate e legate tra loro da una rete e che, coi malleoli nascosti, sono morbidi come due loti azzurri?

56. Come mai il suo corpo avvezzo a stare sui seggi e sui letti della reggia e ad essere onorato con sandalo, aloe e vesti di gran pregio, potrà conservare il suo vigore nella selva sotto la sferza del freddo, del caldo e della pioggia?

57. Come mai s'indurrà a chiedere l'elemosina agli altri lui così fiero per nobiltà, carattere, forza, splendore, dottrina, prosperità, gioventù; lui che è avvezzo soltanto a dare e a non chiedere mai?

58. Egli che solito a giacere in un terso letto di oro, veniva destato la notte dalla musica, come farà, ohimè, a dormire oggi, da asceta, sul suolo con un cencio solo interposto? »

59. Tale pietoso lamento avendo udito le altre donne, avvincendosi con le braccia scambievolmente, lasciavano scorrere lacrime dagli occhi così come le scosse liane stille di miele dai loro fiori.

60. *Yaçodharâ* poi cadde al suolo, e come anatra che abbia perduto il compagno, affranta pronunziò pian piano queste lamentevoli parole interrotte di quando in quando da singhiozzi:

61. « Se egli intende compiere opere di pietà lasciando me, che gli sono compagna nei doveri, sola e derelitta, oh quando mai riuscì a compiere opere di pietà senza la propria consorte chi desiderò cogliere il frutto delle proprie penitenze?

62. Egli certo non ha mai udito parlare degli antichi principi avi nostri, del gran *Sudarça* e degli altri i quali si ritrassero insieme con le loro consorti nelle selve; ecco perchè desidera praticare opere di pietà senza di me.

63. Egli non vede che nei sacrifici marito e moglie vengono entrambi purificati dai riti vedici, entrambi consacrati, e perfino nel mondo di là vogliono avere

una ricompensa in comune: ecco perchè m'invidia la parte di merito religioso (alla quale avrei pur diritto).

64. La verità è che egli, (preteso) amante di pietà religiosa, conoscendo il mio cuore prono ai frequenti litigi con lui, che pur mi è tanto caro, con tutt'agio e senz'alcun timore mi abbandona (perchè appunto) stizzosa, e aspira a possedere le ninfe celesti nel paradiso d'*Indra*.

65. Ma io mi domando: quale pregio particolare di bellezza debbono dunque possedere quelle donne in paradiso per amor delle quali egli si è messo a praticare penitenze nella selva e ha rinunziato al fasto regale e alla mia devozione?

66. Certo io non ho questa specie di aspirazione al godimento celeste, e per lo stesso uomo saggio esso non è cosa preziosa. Invece il mio desiderio si riassume così: com'è possibile ottenere che il mio diletto non m'abbandoni in questo mondo e nell'altro?

67. E se io non debbo avere più diritto di mirare il volto del mio sposo, quel volto dagli occhi allungati e dal puro sorriso, forse che anche l'infelice *Râhula* merita di non ruzzare mai più in grembo a suo padre?

68. Sì, chi di propria volontà abbandona un simile figlio ancora bambino che col suo soave balbettio conforta e rallegra perfino i nemici, ha il cuore crudele ad onta sfoggi un gentilissimo aspetto, ha il cuore di macigno ad onta possegga una mente elevata.

69. Veramente anche questo mio cuore dev'essere durissimo, fatto di pietra, anzi di ferro, questo mio cuore che non è ancora scoppiato sebbene il mio sposo derelitto, privo d'ogni agio, egli avvezzo agli agi, sia andato a vivere nella selva. »

70. In siffatta guisa la regina caduta in deliquio per il dolore della perdita del suo consorte, piangeva, meditava e di quando in quando gemeva. Quantunque per natura sapesse dominare se stessa, tuttavia l'egregia donna nel suo cordoglio dimenticò la sua costanza, non ebbe più riguardo di pudore.

71. Le altre donne allora, vedendo che *Yaçodharâ*, messa fuori di se stessa dal pianto e dal dolore, s'era gettata a terra, cominciarono ad urlare, e i volti loro cosparsi di lacrime parevano tanti grossi loti percossi dalla pioggia.

72. Intanto il re, avendo finito di recitare le orazioni e di offrire libazioni e fauste giaculatorie, uscì dal tempio; ma colpito dalle strida disperate di quelle donne, vacillò come un elefante atterrito dal fragore della folgore.

73. Non appena ebbe la notizia (del ritorno di) entrambi *Chandaka* e *Kaṇṭhaka* e della irremovibile risoluzione del figlio, egli oppresso dall'ambascia si piegò e cadde al suolo come il vessillo d'*Indra* al termine della festa.

74. Fuori di sè per l'angoscia, mentre in un attimo i cortigiani di pari nobiltà accorrevano per sostenerlo, egli volgendo l'occhio lacrimoso al cavallo, dal suolo su cui giaceva pronunziò queste lamentevoli parole:

75. « Dopo di avermi reso in battaglia tanti servigi, o *Kaṇṭhaka*, tu ora mi hai pur fatto un gran torto, chè fosti appunto tu a sbalzare nella selva il mio diletto figlio amico d'ogni virtù, a sbalzarvelo come se non mi fosse stato caro, lui che m'era tanto caro.

76. Però conducimi oggi dove egli sta, ovvero subito partendo riportamelo qui; perchè, come l'infermo grave senza il farmaco benefico, io senza di lui non posso vivere.

77. Poco mancò che *Sṛñjaya* morisse quando (il figlio) *Suvarṇanisṭhîvin* gli fu rapito dalla morte; io invece, come uno stolto, non mi risolvo a lasciar partire l'anima dopo che mio figlio ponendo ogni diletto nella religione, è fuggito di qui.

78. Lo stesso potente *Manu Prajâpati*, figlio di *Vivasvat*, fondatore di dieci imperî, conoscitore delle cause e degli effetti, non avrebbe egli forse perduto il senno, se il suo cuore fosse rimasto privo di un diletto figlio virtuoso?

79. Invidio il saggio figlio del re *Aja*, il monarca che ebbe a compagno *Indra* e che, appena il figliuolo si fu ritirato nella selva, salì al cielo e non visse più miseramente a versare inutili lacrime.

80. Dimmi, o caro, dove si trova quel romito recinto nel quale tu mi hai trafugato quella manata d'acqua funeraria (alla quale ho diritto dopo la morte). Questi miei spiriti vitali, volendo incamminarsi per la via dei defunti, assetati di quell'acqua, desiderano ricuperarla. »

81. Con tali detti il re, nell'angoscia della separazione dal figlio avendo perduto l'ingenita sua costanza pari a quella della terra, molto si lamentava e pareva impazzito non meno di *Daçaratha* affranto dall'ambascia per causa di *Râma*.

82. Allora il prudente ministro dotato di sapere, di disciplina e di virtù e l'attempato cappellano, nascondendo l'afflizione sul volto ma covandola nel cuore, gli dissero le seguenti opportune e ben pensate parole:

83. « Desisti, o egregio, dall'affliggerti e fa' animo; « a te che sei un forte non si addice di versare la« crime come un imbelle. Molti furono invero i prin« cipi che fatto getto del potere regale come di pesta « ghirlanda, si ritrassero nelle selve.

84. « Pensa pure che fatale è questa inclinazione « di tuo figlio. Ricordati le parole che allora pronun« ziò il santo *Asita*: ' nè in cielo nè in un grande « impero terrestre sarà mai possibile fargli provare « un solo istante di felicità '.

85. « Ma se, o eccelso, c'è ancora cosa da ten« tare e tu dilla; finchè ci reggeranno le forze di « andare s'impegni pure in tutti i modi la battaglia « contro tuo figlio e il suo destino, qualunque esso « sia. »

86. E il re rispose loro: « ebbene, sì, partite voi « due di qua; perchè il mio cuore come quello d'un « uccello silvano che cerchi i suoi nati, non trova « requie ».

87. All'ordine del re il ministro e il cappellano avendo risposto: « sta benissimo », si avviarono a quella selva e il re avendo esclamato: « è fatto », compì con la moglie e le altre donne i rimanenti riti.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » l'ottavo capitolo intitolato: « I lamenti del gineceo ».

LIBRO IX

La cerca del principe.

1. Allora il ministro e il cappellano, incitati dal re col pungolo delle lacrime, con ogni zelo e con amica fretta si avviarono, come due cavalli spronati, verso la selva.

2. Con degna scorta giunsero all'eremo stanchi ma a tempo opportuno; quindi, deposto ogni splendore regale e assumendo anzi un portamento dimesso, trassero verso la dimora di *Bhârgava*.

3. Avendo reso le debite onoranze a quel brahmano e da lui ricevutele in contraccambio, postisi a sedere e interrompendo (ogni altro) discorso, esposero a *Bhârgava*, che se ne stava seduto sopra un seggio, la loro incombenza.

4. « Sappi che noi due, umile cultore di scienza « sacra l'uno e umile consigliere della corona l'al- « tro, siamo gente del re che discende dalla stirpe « d'*Ikṣvâku* e del quale immacolata è la potenza, « immacolata l'ampia gloria.

5. « Di questo re ad *Indra* somigliante, il figlio « somigliante a *Jayanta*, mosso dal desiderio di sot- « trarsi al pericolo della vecchiezza e della morte, « venne certamente qui, e sappi che appunto per « causa di lui noi due pure siamo qui venuti »

6. E *Bhârgava* rispose loro: « venne qui infatti il « principe dalle lunghe braccia ma non si fermò; pen- « sando che la nostra religione conduce l'uomo a ri- « nascere e desiderando la finale liberazione, partì « alla volta (dell'eremo) di *Arâḍa* ».

7. Avendo allora saputo da quel brahmano come stavano le cose, quei due si affrettarono a salutarlo, e ad onta fossero stanchi s'incamminarono come persone non stanche, per quella stessa via che partendo di lì aveva battuto il principe.

8. E cammin facendo lo scorsero, pallido in volto ma pur sfolgorante di bellezza, seduto alla base d'un albero lungo la via, simile al sole penetrato sotto la volta delle nuvole.

9. Il cappellano fermatosi gli si avvicinò col ministro, così come a *Râma* nella selva si avvicinò il santo *Urvaçide* che con *Vâmadeva* desiderava di vederlo.

10. E lo onorarono degnamente come *Çukra* e *Aṅgiras* il sommo *Indra* nel cielo, ed egli in contraccambio li onorò degnamente come il sommo *Indra* nel cielo *Çukra* ed *Aṅgiras*.

11. Avutane licenza, quei due si sedettero accanto al vessillo della famiglia degli *Çâkya*, e vicino a lui splendevano come le due stelle dell'asterismo *Punarvasû* quando si trovano in congiunzione con la luna.

12. E a lui, seduto alla base dell'albero e sfolgorante, il cappellano parlò, così come *Bṛhaspati* a *Jayanta*, figlio d'*Indra*, seduto alla base dell'albero *Pârijâta* in cielo; parlò, dico, in questo tenore:

13. « Ascolta, o principe, quello che ti disse il re « quando, penetratogli in fondo al cuore lo strale del « dolore (della tua partenza) e versando dagli occhi « una pioggia di lacrime, cadde svenuto a terra per « un istante:

14. ‘ Conosco che la tua risoluzione è per la virtù, capisco ciò che ti sta nel cuore, ma per codesto tuo intempestivo soggiorno nella selva io mi sento ardere dal fuoco del dolore, che non arde meno del vero fuoco.

15. Deh, torna qui per amor mio tu che sei amico di pietà, e appunto in omaggio alla pietà desisti dal tuo proposito, chè questo torrente ingrossato di dolore mi sconquassa come quello d'una fiumana le sponde.

16. Quel che il vento fa alla nuvola, il sole all'acqua, il fuoco alle fascine, la folgore alla rupe, questo fa a me il dolore: mi disperde, mi dissecca, mi arde, mi frange.

17. Goditi dunque prima il regno e poi all'età prescritta dalla legge cercherai rifugio nella selva; e se tuo padre non ti è più caro, non volere tuttavia trascurarlo, perchè dovere è la pietà verso tutte le creature.

18. Nè solo nella selva si compiono i doveri religiosi, anche in città gli asceti sicuramente raggiungono la perfezione; l'intenzione e il conato costituiscono l'anima del dovere religioso, la selva e gli esterni contrassegni sono l'emblema dei codardi.

19. Questo ideale religioso della liberazione finale fu tradotto in atto anche da principi incoronati di diadema, cinti di collane aderenti alle spalle e di armille rassodanti le braccia, da principi che pure erano padri di famiglia e si baloccavano in grembo alla dea della prosperità.

20, 21. Sappi che *Bali* e *Vajrabâhu*, fratelli minori di *Dhruva*, e inoltre *Vaibhrâja*, *Âṣâḍha* e *Antideva*, *Janaka* re di *Videha* e il figlio del re *Senajit*, albero di prospera maturazione, furono principi che praticarono disciplinatamente ogni dovere religioso per raggiungere il sommo Bene: eppure essi tutti erano padri di famiglia. Goditi dunque entrambe le due cose: l'impero del pensiero e il potere sovrano.

22. Io desidero rifugiarmi nella selva con la gioia di averti potuto abbracciare strettamente, vedendoti battezzato re, molle ancora di acqua lustrale, sotto il parasole simbolo della sovranità che terranno sostenuto sul tuo capo'.

23. « Tali detti il re a te (da lontano) rivolgeva « con voce interrotta dalle lacrime, e tu ora aven- « doli uditi, degnati, per fargli cosa grata, di rispon- « dere con amore al suo amore.

24. « Il re degli *Çâkya* sprofonda in un inscanda- « gliabile tormentoso oceano, di cui i flutti sono il « dolore e la sorgente sei tu. Perciò salva il derelitto « come la nave il naufrago sperduto nell'oceano.

25. « Sapendo che *Bhîṣma* nato dalle visceri di « *Gaṅgâ*, e *Râma* e l'altro *Râma* detto *Bhârgava*,

« fecero quello che era caro al padre, degnati anche « tu di fare quello che è caro a tuo padre.

26. « Vieni dalla regina che ti allevò, e non vo- « lerla sospingere nella regione abitata da *Agastya* « verso la quale essa non ha ancora fatto partenza; « non volervela sospingere mentre si affligge conti- « nuamente come una mucca tenera del suo vitello « perduto.

27. « Degnati di confortare con la tua presenza la « moglie dolente che pur avendo lo sposo è come se « non l'avesse, e sembra la femmina del cigno sepa- « rata dal compagno o la elefantessa abbandonata « nella selva dall'elefante.

28. « Sciogli l'unico figliuol tuo *Râhula*, che per la « sua fanciullezza non merita di soffrire, scioglilo dalla « dolorosa stretta (della perdita) del genitore, così « come dall'ecclissi prodotta da *Râhu* la luna piena.

29. « Le tue donne e tutta la città, arse dal fuoco « del dolore che trae il combustibile dalla tua sepa- « razione, fumica coi sospiri e fiammeggia con la di- « sperazione, bramano di rivederti. »

30. E il *Bodhisattva*, pieno di bontà, avendo udito queste parole del cappellano, si pose a riflettere, da quel conoscitore ch'egli era di virtù, in un momento propizio, e poi modestamente rispose:

31. « Comprendo il naturale affetto che si porta ai « figli, segnatamente quello di mio padre per me; ma « pur comprendendo tutto codesto, io, atterrito (dalla « ineluttabile necessità) di ammalarsi, invecchiare e

« morire, ho deciso irrevocabilmente di abbandonare « i miei parenti.

32. « Chi non desidererebbe vedere i propri cari « parenti se non ci si dovesse poi separare da loro? « Ma poichè dopo essere stati uniti bisogna separarsi, « ho deciso di abbandonare mio padre ad onta egli « sia di me tanto tenero.

33. « Quanto poi a quello che dicesti circa il dolore « che ho cagionato al re, mi dispiace che egli si affligga « (sol perchè ignora) che le unioni (in questo mondo) « sono simili ai sogni e che fatale è la separazione.

34. « Osservando il vario molteplice corso degli « eventi, tu devi entrare in questa convinzione: non « è il figlio, non è il padre la vera causa dell'affi- « zione; il dolore di questo mondo si origina solo dal- « l'ignoranza.

35. « Poichè la separazione dei mortali è coll'an- « dare del tempo inevitabile non meno di quella dei « viandanti uniti (solo per un tratto del viaggio), « quale persona saggia si affliggerebbe mai di restar « priva dei parenti anche amandoli?

36. « L'uomo, avendo lasciato i propri parenti in « un altro mondo, capita qui; e qui pure lasciandoli « in asso di nuovo se ne parte, e giunto nell'altro « mondo, di nuovo va altrove: oh dunque in che conto « si deve tenere un essere che è sempre in procinto « di andarsene?

37. « Poichè fin da quando l'essere umano si forma « nella matrice, la morte mira a distruggerne il corpo, « oh come mai potè la maestà di mio padre, tanto

« amante del figlio, chiamare intempestivo il mio pro-
« posito di ricoverarmi nella selva?

38. « Intempestivo è veramente l'acquisto dei pia-
« ceri, ... ma per l'acquisto del
« sommo venerabile Bene ogni tempo è opportuno..

39. « Che il re voglia lasciare a me il potere è cosa
« nobile e degna di un padre, ma a me non si ad-
« dice di accettarlo come non si addice all'infermo
« di assaggiare per ingordigia un cibo nocivo.

40. « Come mai chi ha fior di senno s'indurrebbe
« ad accettare il potere sovrano, edifizio d'ogni follia
« nel quale hanno stanza la perplessità, l'orgoglio,
« il travaglio e la necessità di calpestare (inconscia-
« mente) la giustizia per gli errori degli altri?

41. « (Il regnare mi appare) come un aureo edi-
« ficio preda di un incendio, o come un cibo squisito
« misto a veleno, o come (uno stagno giocondo di
« loti e di tersa acqua) pieno di coccodrilli . . . »

42. Avendo udito la risposta del principe degna del suo alto intelletto e delle sue virtù, scevra d'ogni ambizione, piena di validi argomenti ed elevata, il ministro così prese a dire:

43. « Questa tua risoluzione presa dopo ottimi con-
« sigli, non è già che non sia conveniente in se stessa,
« ma non è tempestiva. Tu che tanto sei sollecito del
« dovere, non compi il tuo dovere lasciando il vec-
« chio genitore in balìa dell'angoscia.

44. « La tua mente difetta certamente di acutezza
« o anche non vede chiaro (nella essenza e nei rap-

« porti) del giusto, dell'utile e del piacere, in quanto « che per amore d'un vantaggio che non vedi, di« sprezzando il bene che ti sta sotto gli occhi, ti parti « di casa (e cerchi ricovero nella selva).

45. « Alcuni dicono che c'è un'altra vita, altri af« fermano recisamente che non c'è. Essendo quindi « dubbia la cosa, ragion vuole che si goda della pro« sperità che a noi si avvicina e si offre.

46. « Se un'altra vita abbia ad esistere in un al« tro mondo, noi in essa cercheremo di godere a se« conda delle contingenze; ma se quest'altra vita non « esiste, ecco che senza sforzo veruno il mondo di « qua raggiunge la liberazione finale.

47. « Alcuni dicono che c'è un altro mondo ma non « ci spiegano il modo di raggiungere la liberazione. « Essi dicono che come il fuoco brucia e l'acqua è « fluida, così pure la natura è attiva (e gli uomini « non possono desistere dall'agire nè quindi eman« ciparsi).

48. « Altri filosofi rappresentano male e bene, na« scita e morte come avverantisi per necessità in« tima di natura. E poichè tutte le cose di questo « mondo sono quello che sono per necessità di na« tura, vano risulta ogni sforzo (inteso a mutarle).

49. « Se fissa è la sfera d'azione d'ogni singolo « senso, se delle cose percepibili alcune sono piace« voli altre spiacevoli, se vecchiezza e infermità ven« gono addosso all'uomo, che possiamo noi farci? « Tutto codesto è spontaneamente e fatalmente na« turale!

50. « L'acqua spegne il fuoco e il fuoco dissecca « l'acqua; gli elementi che stanno nei corpi sono dif- « ferenti, eppure formano il mondo dandogli unità.

51. « Se il feto, dicono i dotti, si sviluppa assu- » mendo testa, dorso, ventre, piedi e mani e unendosi « con l'anima, questo è dovuto a spontaneo e fatale « processo di natura.

52. « Chi è che crea l'acutezza della spina o le di- « verse specie d'uccelli e di gazzelle? Tutto codesto « si produce spontaneamente e fatalmente; però non « esiste libero arbitrio e tanto meno (potere nell'uomo « di mutare col suo) sforzo (il corso della vita mon- « diale).

53. « Altri filosofi affermano che questo mondo è « emanazione di Dio. Anche in tal caso, a che varrà « lo sforzo dell'uomo? Chi solo fu causa della vita « attiva dell'universo, sarà necessariamente anche « sola causa della cessazione universale dell'azione.

54. « Altri filosofi finalmente dicono che sola causa « del divenire e della distruzione dell'essere, sia l'a- « nima; ma affermano che mentre il divenire si ef- « fettua senza veruno sforzo umano, questo invece « è necessario per raggiungere la liberazione.

55. « L'uomo nasce con tre debiti: uno verso i « Mani, il secondo verso i *Ṛṣi*, il terzo verso gli « dèi, e si libera dal primo generando figliuoli, dal « secondo studiando i *Veda*, dal terzo praticando « sacrifici. Questa liberazione dai tre debiti è la « sola vera liberazione (e un'altra in realtà non esiste).

56. « I saggi dunque dicono che la liberazione si « raggiunge appunto in questo modo, gradatamente, « dall'uomo zelante; ma invece coloro che vaghi di « essa si sforzano di raggiungerla violentemente, non « raccolgono altro che travaglio.

57. « Però se tu, o gentile, hai tanto a cuore la « liberazione, compi, orsù, regolarmente i riti che ti « ho esposti. In tal modo tu raggiungerai la libera- « zione e il re cesserà di affliggersi.

58. « E non voler nemmeno, o caro, preoccuparti « del pensiero che in te per avventura potrebbe sor- « gere circa la sconvenienza di lasciare la selva per « abitare di nuovo nella reggia: anche gli antichi « eroi dal rifugio della selva tornarono in grembo « alle loro famiglie.

59. « Il re *Ambarîṣa*, pur dopo aver eletto la sua « dimora in una selva di penitenza, fece ritorno in « città circondato dai figli; e così pure *Râma* muo- « vendo dalla selva tornò per proteggere il paese « messo a soqquadro dagli empî.

60. « Nello stesso modo agì *Drumâkṣa*, re degli « *Çâlvas*, quando dalla selva rientrò col figlio nella « sua città; e *Antideva*, figlio di *Saṅkṛti*, divenuto « *brahmarṣi*, prese la corona regale dal santo *Vaçiṣṭha*.

61. « Cosiffatti eroi, fulgidi della gloria acquistata « per la loro pietà religiosa, abbandonarono le selve « e di nuovo si ridussero a vivere nelle reggie. Però « non c'è sconvenienza a tornar dalla selva in casa « propria, quando ciò avvenga solo per un fine vir- « tuoso e pio. »

62. Avendo udito questo discorso benevolo e proficuo del ministro occhio del re, il principe saldo nella sua costanza, rispose pacatamente con questo ragionamento esauriente, serrato, avverso a ogni mondano attaccamento:

63. « Io non voglio risolvere nulla, col valermi « degli argomenti altrui, circa il dubbio che fa qui « nel mondo chiedere: 'c'è o non c'è un altro mondo?' « Io voglio afferrare da me solo la soluzione di siffatto dubbio dopo che con la penitenza o la serena « calma (della meditazione), avrò capita la verità.

64. « Non posso indurmi ad accettare i sistemi « altrui che trattano dell'Inconoscibile con cento pro- « pensioni diverse e che sono facilmente confutabili. « Quale uomo mai diventerebbe un Illuminato se, « simile ad un cieco guidato nella tenebra da altri « ciechi, si fidasse dell'insegnamento degli altri?

65. « Ad onta io non abbia ancora intuito la verità, « tuttavia di fronte al dubbio tra il Bene e il Male io « mi schiero senz'altro per il Bene, poichè anche il « vano affaticarsi dell'uomo che elegge il Bene si deve « anteporre al sicuro godimento di chi nel possesso « del Vero diventa degno di biasimo e di spregio.

66. « Vedendo che la tradizione è inconsistente, « tu devi credere buona una cosa quando è detta tale « dalle persone degne e credere persone degne quelle « che sono monde di peccato, perchè chi è mondo « di peccato non dirà mai il falso.

67. « Quanto all'esempio di *Râma* e degli altri eroi, « che tu mi adducesti riguardo al ritorno in casa,

« tutti costoro non fanno regola per me; poichè uo-
« mini i quali vennero meno ai voti, non possono
« valere di norma nelle deliberazioni concernenti i
« (più alti) doveri (di religione e di morale).

68. « Così stando le cose, precipiti pure il sole sulla
« terra, perda il monte *Himâlaya* la sua saldezza,
« ma io non tornerò giammai, come un volgare qua-
« lunque, in casa mia rinunziando a capire la ve-
« rità e disponendo i sensi a godere dei loro rispettivi
« piaceri.

69. « Entrerei piuttosto nel fuoco fiammante anzi
« che in casa mia fallito nel mio disegno. »

Tale giuramento egli fece con solennità, poi levandosi da sedere quando meglio gli piacque, si allontanò col cuore spoglio d'ogni egoismo.

70. Allora il ministro e il cappellano, avendo udito la incrollabile risoluzione di lui, addolorati e con le lacrime agli occhi, si posero a seguirlo tenendo in giù i volti abbattuti, poi pian piano, non avendo altro da fare, s'incamminarono verso la città.

71. Ma per l'amore che gli portavano e per la loro devozione al re, tornavano indietro sui loro passi e si fermavano a guardare con ansia; e così non riuscivano, via facendo, nè a veder lui che sfolgorante nel proprio splendore li abbagliava come il sole, nè ad abbandonarlo.

72. E avendo collocato (qua e là) segrete e oneste spie per conoscere i movimenti di lui incamminato ai più alti destini, procedevano a stento nel cammino

chiedendosi a vicenda: « giungendo come faremo a guardare in faccia al re che si strugge d'amore per il suo diletto figlio? »

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » il nono capitolo intitolato: « La cerca del principe ».

LIBRO X

La visita di Çreṇya.

1. Il principe dall'ampio e grosso petto, dopo aver lasciato entrambi, il preposto ai sacrifici e il preposto al consiglio, attraversò il Gange dalle mobili onde e trasse verso *Râjagṛha*, la città dei superbi palazzi.

2. E a quel modo che il supremo Ente causa di se stesso entra sotto la volta dei cieli, così egli entrò con l'anima calma e serena in quella città ben custodita e ornata da monti, sostenuta e purificata da una fausta sorgente d'acqua calda, e contrassegnata da cinque colli.

3. Allora la gente di quella città, osservando la serietà profonda e il vigore di lui e vedendo che la sua persona sfolgorava in modo sovrumano, restò stupefatta come se egli fosse (il dio *Çiva*) che ha per insegna il toro e per voto (l'immobilità di) un ceppo.

4. Chiunque andava per altra via, vedendolo si fermava, e chi nella via stava fermo lo seguiva; chi si affrettava rallentava il passo e procedeva composto e serio, e chiunque stava seduto si alzava.

5. Questi onorandolo lo salutava con le mani, quello per ossequiarlo chinava il capo, e un terzo con parole gentili e affettuose gli dava il benvenuto: nessuno procedeva oltre senza avergli prima fatto onore.

6. Sulla via quelli che erano vestiti con sfarzo, vedendolo, si vergognavano e i loquaci tacevano: nessuno aveva più un pensiero men che retto, quasi che in vicinanza stesse lì personificata la Religione.

7. L'occhio delle donne e degli uomini che transitavano per la via principale della città intenti ad altri negozi, non si saziava di mirarlo, lui figlio di re, simile a un dio; e ognuno come prima cosa lo riveriva.

8. Qualunque cosa altri in lui guardasse: sopracciglia o fronte, volto ovvero occhi, persona o mani, piedi o andatura; in quella appunto restava l'occhio imprigionato.

9. La stessa dea tutelare di *Râjagṛha* si turbò quando vide in abito di monaco mendicante lui degno di governare la terra, lui fregiato d'un fausto ciuffo tra le sopracciglia, di occhi allungati, di persona sfolgorante, di mani contrassegnate da una fausta rete (tra le dita).

10. Allora *Çreṇya*, signore della corte di *Magadha*, vide dalla parte esterna del palazzo quella gran folla e volle saper la ragione (di tanta ressa). Un servo glie la spiegò dicendo:

11. « Quella gente sta a guardare il figlio del re « degli *Çâkya*, che si è fatto monaco mendicante e « sul conto del quale i brahmani fecero questa pro- « fezia: o costui toccherà il colmo della sapienza o « si procaccerà l'impero della terra. »

12. Il re avendo udito il fatto e capitone l'importanza, disse a quello stesso servo: « procuriamo di

sapere dove egli va »; e il servo assentendo si pose a seguire il principe.

13. Questi intanto con gli occhi immobili e rivolti al suolo, senza parlare, frenando e rendendo lento il passo, dominando le membra e il mobile pensiero, andava, eccelso tra i questuanti, questuando.

14. E dopo avere raccolto le offerte di cibo così come capitavano, trasse verso una polla appartata che sgorgava dal monte, e lì presso si pose a mangiarle secondo la regola; poscia salì sul monte *Pâṇḍava.*

15. E nella selva, fitta d'alberi *lodhra* ed echeggiante nei suoi cespugli degli squittî dei pavoni, egli, sole tra gli uomini, splendeva con quella sua veste giallorossiccia come il giovane sole mattutino che si leva sul monte d'oriente.

16. Il servo di corte scorgendolo quivi, ne diede avviso al re *Çreṇya*, il quale compreso da somma riverenza ricevette le informazioni e quindi seguito da una modesta scorta, si recò in quel luogo.

17. E come un leone con la svolazzante criniera, quel leone tra gli uomini, con incesso leonino e col diadema sul capo, ascese l'eccelso monte *Pâṇḍava*, egli forte come un Paṇḍuide e di corporatura simile a un monte.

18. Ed ecco scorge il *Bodhisattva* divenuto cima di quel monte, coi sensi domi, seduto sulle gambe incrociate e fulgente come la luna che si levi dal sommo di una nuvola.

19. E a lui seduto, simile per la maestà della persona e la serenità dell'aspetto alla incarnazione della Religione, si avvicinò il re pieno di ammirazione e d'ossequio, come allo Eterno Increato il dio *Çakra*.

20. E cortesemente quel cortesissimo quando gli fu dappresso, lo richiese (della salute ossia) dello equilibrio degli elementi corporei, e il principe con altrettanta gentilezza gli domandò conto dello stato dell'animo e del corpo.

21. E il re allora si sedette sulla tersa superficie d'una pietra, scura come orecchio elefantino, e appena si fu seduto ed ebbe chiesto licenza, desiderando conoscere i pensieri di lui, disse:

22. « Somma è l'amicizia che mi lega alla tua fa-
« miglia, come quella che è venuta di padre in figlio
« ed è stata sperimentata; però essendo sorto in me
« per effetto di essa, il desiderio di parlarti, vogli
« ascoltare queste parole che il cuore mi detta.

23. « Gloriosa è la tua famiglia prosapia del sole,
« novella è l'età tua e splendida la tua persona:
« perchè mai dunque, contro ogni ordine di natura,
« la tua mente si compiace soltanto nella vita di mo-
« naco mendicante e disdegna il regno?

24. « Questo tuo corpo degno di essere profumato
« di sandalo rosso, non è fatto per essere avvolto
« dal rosso sajo; questa tua mano degna di proteggere
« i sudditi non è fatta per prendere il cibo dato in
« elemosina dagli altri.

25. « Però, o gentile, se tu per l'amore che porti « a tuo padre non vuoi conquistare con la violenza « l'avito regno e d'altra parte non ti senti capace di « pazientare (finchè lo erediti); subito accetta la metà « del nostro regno.

26. « In tal modo non ci sarà bisogno che tu faccia « scempio del tuo popolo, chè anzi col tempo il tuo « regno troverà sostegno nella pace. Dammi dunque « questa prova d'amicizia (e accetta la mia offerta): « la prosperità dei buoni (vuole essere infatti condi- « visa) da buoni compagni.

27. « E se tu ora per soverchio orgoglio di razza « non hai fiducia in me, fatti largo con le frecce tra « le diverse schiere dei nemici e alleandoti con me « sconfiggili.

28. « Risolviti dunque nell'uno o nell'altro modo « (accetta cioè la metà del mio regno ovvero allean- « doti con me volgiti alla conquista), e procacciati « merito religioso, beni e piaceri secondo vuole la « regola; perchè colui il quale per passione inverte « qui nel mondo l'ordine in che debbono essere pro- « cacciati quei tre vantaggi, rovina in questo e nell'al- « tro mondo.

29. « Se il piacere vuole davvero raggiungere la « mèta che si propone, bisogna rinunziare ad esso « interamente, sempre che per esso resterebbero con- « culcati l'utile ed il vero; se l'utile vuole davvero « raggiungere la mèta che si propone occorre rinun- « ziare ad esso interamente, sempre che per esso « resterebbero trascurati il vero ed il piacere; se « finalmente il vero vuole raggiungere la mèta desi-

« derata lo si abbandoni interamente, sempre che « per esso verrebbero a cessare il piacere e l'utile.

30. « Però tu procacciandoti quei tre vantaggi, « fa' che non resti senza frutto questa tua bellezza. « Si suol dire che gli uomini raggiungano integro « il loro fine, quando integro sia l'acquisto del vero, « dell'utile e del piacere.

31. « Non volere condannare alla sterilità queste « tue poderose braccia degne di tirare l'arco: esse « infatti, come quelle di *Mândhâtar*, sarebbero capaci « di conquistare perfino il trimundio, figuriamoci la « terra!

32. « Certo per amore io dico queste cose, non già « per ambizione di dominio, nè per superbia. Vedendo « infatti questa tua tonaca di monaco questuante, il « cuore mi si riempie di compassione e l'occhio di « lacrime.

33. « Goditi dunque, tu che solo vagheggi la que- « stua e l'eremo, goditi dunque i piaceri; col tempo « praticherai le opere di pietà, tu che di esse sei « tanto tenero; (goditi i piaceri) finchè la vecchiezza « non sopraggiunga e disfaccia questa tua leggiadra « persona che tanto ben corrisponde alla tua nobile « stirpe.

34. « Il vecchio può certamente procacciarsi meriti « religiosi. I godimenti dei piaceri non sono fatti per « la vecchiezza; quindi si dice che i piaceri sono « propri del giovane, l'acquisto di ricchezze proprio « dell'uomo di mezzana età e le pratiche religiose « proprie del vecchio.

35. «La gioventù è in questo mondo dei vivi la «naturale nemica della pietà religiosa e della indu«stre operosità: per quanto la si custodisca, non si «riesce a frenarla, chè i piaceri la travolgono sul «suo cammino.

36. «La vecchiezza invece riflette, è seria, disposta «a soprassedere, e diventa con poco sforzo, neces«sariamente e per pudore, serena e calma.

37. «Perciò gli uomini quando hanno oltrepassata «la mobile gioventù, dedita segnatamente ai piaceri, «distratta, impaziente, di corta vista e piena d'illu«sioni, respirano come se avessero attraversato una «foresta.

38. «Lascia dunque che intanto passi questa tua «età giovanile incostante, mobile e distratta: la pri«mavera della vita essendo mèta del piacere non «può difendersi dagli (allettamenti dei) sensi.

39. «Ma se in cima ai tuoi pensieri c'è soltanto «la religione, offri dunque sacrifici agli dèi, chè tale «è la religione della tua famiglia. *Indra* stesso salì «al sommo cielo guadagnandoselo coi sacrifici.

40. «I santi principi con le braccia strette dal «morso delle armille e coi diademi variegati rifulgenti per le gemme luminose, giunsero per mezzo «dei sacrifici tanto alto quanto i santi asceti con «le fatiche (della penitenza).»

41. In tal modo parlò il re di *Magadha*, e certo parlò egregiamente come l'uccisore di *Vala*. Ma il principe udendo questo discorso non si scosse,

simile al monte *Kailâsa* coi suoi molti e variegati altipiani.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » composto da *Açvaghoṣa*, il decimo capitolo intitolato: « La visita di *Çreṇya* ».

LIBRO XI

Il biasimo dei piaceri.

1. Al re di *Magadha* che con bocca di amico gli teneva questo discorso opposto, il figlio di *Çuddhodana*, padrone di sè, senza scomporsi e con l'anima tersa per nobiltà di famiglia e purezza personale, rispose queste parole:

2. « Non fa maraviglia se parli così tu nato nella « illustre famiglia che ha per suo stemma *Hari*, però « che a te, o uomo tenero degli amici, illibato nella « condotta, si conviene appunto diportarsi così verso « un amico.

3. « Tra i malvagi non dura un'amicizia che si « confaccia alle famiglie, così come non dura la pro- « sperità tra i pusillanimi; ma i buoni coltivano ed « accrescono l'amicizia che dai loro maggiori fu con- « tratta per una serie non interrotta di beneficî.

4. « Io penso che debbano chiamarsi amici soltanto « quegli uomini i quali vedendo qui nel mondo gli « amici nelle difficoltà, fanno con loro causa comune: « chi non è buono ad essere amico di uno che vive « sicuro in mezzo alla prosperità?

5. « Così, quelli che avendo acquistato ricchezze « in questo mondo, se ne giovano per aiutare gli « amici e compiere opere virtuose, costoro sanno

« veramente dare alle ricchezze un valore, nè perdendole in fine hanno motivo di crucciarsi.

6. « Codesto tuo proposito a mio riguardo dipende, « o re, da un sentimento amico ed elevato, ed io « per amicizia non vorrei darti altra risposta se non « questa: ‘ farò come tu vuoi ’.

7. « Se non che io, avendo capito che ne impende « il pericolo della vecchiezza e della morte, desiderando di emanciparmi (da esse), ho cercato rifugio « in questo regime di virtù, ho abbandonato i diletti « parenti in lacrime, e anche prima dei parenti, i « piaceri causa d'ogni male.

8. « Non mi spaventano tanto le serpi velenose, « o le folgori che piombano dal cielo, o le fiamme « alleate coi venti, quanto gli allettamenti degli « oggetti dei sensi.

9. « I piaceri dei sensi sono infatti effimeri, rapitori di salute e di sostanze, vani, illusorî: solo a « desiderarli conturbano la mente degli uomini, figuriamoci quando s'impadroniscono di noi.

10. « Coloro i quali si lasciano sopraffare dal desiderio di godere, non trovano requie nemmeno nel « cielo d'*Indra*; che dire in questo mondo mortale? « Chi di piaceri è avido non se ne sazia mai, così « come non si sazia mai di legna il fuoco che s'allea « col vento.

11. « Non vi è al mondo jattura che uguagli i piaceri; solo per follia l'uomo li cerca. Quale uomo di « senno dunque avendo conosciuto la verità e paven-

« tando quella jattura, andrebbe spontaneamente a « cercarla?

12. « Pur se giungono a possedere tutta la terra « cui fa da veste l'oceano, gli uomini desiderano poi « subito di conquistare gli ultimi confini dell'oceano: « l'uomo infatti non si sazia di desiderî come il mare « di acque piovane.

13. « Non pose già tregua alle brame *Mândhâtar* « dopo che il cielo gli ebbe largito una pioggia d'oro, « dopo ch'egli riuscì a conquistare i continenti e i « quattro oceani e ad assidersi sul trono accanto a « *Indra*!

14. « Pure avendo goduto in cielo del regno degli « dèi quando *Indra* scomparve per paura di *Vṛtra*, « pure avendo per orgoglio costretto i santi asceti a « trasportarlo come bestie da tiro, *Nahuṣa*, non an- « cora sazio di godere, sprofondò infine nell'abisso.

15. « Il re *Purûravas*, figlio d' *Iḍâ*, spintosi nel terzo « (ed ultimo) cielo, pur avendo ridotta al suo volere « la dea *Urvaçî*, tentò per cupidigia di rapire l'oro « ai santi asceti e rovinò senza pur essersi saziato « di piaceri.

16. « In cielo e sulla terra chi vorrebbe mai riporre « fiducia in questi beni mondani che da *Bali* pas- « sando al sommo *Indra*, dal sommo *Indra* a *Nahuṣa* « e di nuovo da *Nahuṣa* a *Indra*, hanno i più di- « versi destini?

17. « Chi mai andrebbe in cerca di quei nemici « chiamati piaceri che riescono ad infrangere persino

« (la fermezza dei) santi asceti (là nelle selve dove « essi vivono) coprendosi di corteccia d'albero, ci- « bandosi di radici, frutta ed acqua, portando sul « capo trecce lunghe come serpenti e dedicandosi a « tutt'altro (che a godere)?

18. « Il solo pensare ai piaceri, per causa dei quali « *Ugrâyudha*, anche brandendo un'arma tremenda, « s'ebbe da *Bhîṣma* la morte, è infausto e conduce « alla rovina: quanto più dunque il vivere, come « fanno gli empî, di essi!

19. « Chi mai avendo capito che nei piaceri del « senso il gusto è poco, che più ne godiamo meno sazi « diventiamo, che essi ci adducono il biasimo degli « onesti e il peccato sicuro; chi mai, avendo capito « tutto ciò, s'indurrebbe a prendere questo veleno « chiamato piacere?

20. « È naturale che gli uomini saggi rinunzino ai « piaceri, quando osservano da una parte le soffe- « renze di quanti, volendo godere, si conformano « alle regole di vita (imposte dai mestieri lucrativi) « ad es. dall'agricoltura, e dall'altra parte la beata « pace e sicurezza di coloro i quali non ambiscono « più nessun piacere.

21. « Per chi cerca i piaceri l'ottenerli è una scia- « gura, perchè ottenutili s'inebria, inebriatosi fa quel « che non deve e non fa più quel che deve, quindi « in un istante va in malora.

22. « Quale uomo costante e saggio può mai tro- « vare soddisfazione nei piaceri che si ottengono con « difficoltà, con difficoltà si conservano e infine giun-

« tandoti scappano via di nuovo simili ad oggetti « presi a prestito (che debbono un giorno o l'altro « restituirsi)?

23. « Quale soddisfazione può mai trovare il sag- « gio nei piaceri di questo mondo simili a un incendio « di paglia, i quali cercando ed ottenendo gli uomini « sitibondi si condannano a soffrire senza indursi mai « a lasciarli?

24. « Che soddisfazione può mai trovare il saggio « nei piaceri simili a terribili serpenti stizziti, dai « quali gli stolti morsicati nel cuore vanno in rovina « e non trovano più pace?

25. « Che soddisfazione può mai trovare il saggio « nei piaceri simili a fradicia ossea carcassa cui pur « rodendo gli uomini, come cani famelici un osso, non « però se ne saziano?

26. « Che soddisfazione può mai trovare il saggio « nei piaceri simili ad esca (insidiosamente) gettata « dinnanzi (ai grulli) e che per avere ogni qualità in « comune col re, col ladro, con l'acqua e col fuoco, « generano dolore?

27. « Che soddisfazione può mai trovare il saggio « nei piaceri simili a campi (strategici) svantaggiosi « che apprestano da ogni parte la sconfitta a chi in « essi risiede, per lasciarlo in balìa delle molestie da « parte del nemico?

28. « Che soddisfazione può mai trovare il sag- « gio in un monte o in una selva, in un fiume o « in un oceano (e parimenti) nei piaceri simili a frutti

« posti sulla estrema cima di (altissimi) alberi, dai « quali (tutti) ottengono (soltanto) la propria rovina « coloro i quali si attentano di valicarli (o ascen- « derli)?

29. « Che soddisfazione può mai trovare il saggio « nei piaceri simili ad aratura di carboni e che pure « ottenuti, accresciuti e custoditi, non appagano mai « l'uomo?

30. « Che soddisfazione può mai trovare il saggio « nei piaceri simili a delizie provate in sogno e che « conseguiti con ardui sforzi, svaniscono poi in un « momento?

31. « Che soddisfazione può mai trovare il saggio « nei piaceri per amore dei quali perirono i *Kuru*, « i *Vṛṣṇi*, gli *Andhaka*, i *Maithila* e i *Daṇḍaka*; nei « piaceri simili a spiedi, scimitarre e clave?

32. « Che soddisfazione può mai trovare il saggio « nei piaceri dissolvitori di amicizie, per amore dei « quali *Sunda* e *Upasunda*, i due *Asura*, mossi da « vicendevole odio perirono?

33. « Che soddisfazione può mai trovare il saggio « negli infausti ostili piaceri, per amore dei quali e « demoni e dèi con la coscienza miserevolmente acce- « cata dal desiderio, fanno getto della vita?

34. « Chi è acciecato dal desiderio si conduce mi- « serevolmente e si procaccia sciagure d'ogni genere: « morte, carcere ecc.; per amor dei piaceri disperato, « infelice non sortisce altro in questo mondo se non « morte e travagli.

35. « Le gazzelle per amore del canto si lasciano « prendere ed ammazzare; i parpaglioni sedotti dal « bagliore si precipitano nel fuoco; il pesce avido del- « l'esca ingoia il ferreo amo: dunque le lusinghe dei « sensi fruttano la rovina.

36. « E se altri pensa che i piaceri sieno godimenti « positivi, (sappia) che nessuno di essi può conside- « rarsi come realmente e positivamente godibile. In- « fatti la proprietà che hanno i beni di questo mondo, « come ad esempio abiti ecc., è, se ben si medita, « quella d'essere un riparo contro un dolore.

37. « L'acqua piace perchè spegne la sete, il cibo « perchè estingue la fame, la casa perchè difende dal « vento, dal sole e dalla pioggia, l'abito perchè ripara « dal freddo e dalla nudità.

38. « Il letto serve a liberare dal sonno, la carrozza « a togliere la stanchezza del cammino, la sedia a « rimuovere il disagio dello stare in piedi, il bagno « a mantenere la freschezza dell'incarnato, della sa- « lute e delle forze.

39. « Essendo dunque i (pretesi) piaceri (soltanto) « mezzi di riparo ai patimenti, non sono in realtà « oggetti di godimento per gli uomini. Quale persona « sensata entrerebbe mai in possesso di oggetti ado- « perati come rimedî, dicendo: « ora me li godo »?

40. « Chi arso dalla febbre biliosa e cercando di « trovare riparo contro l'ambascia, stabilisse che la « cura refrigerante è un godimento, costui davvero « avrebbe diritto di chiamare godimenti reali i pretesi « piaceri.

41. « I piaceri inoltre, non avendo nulla di asso- « luto, io non posso chiamarli godimenti: infatti quelle « stesse sensazioni che ti si palesano piacevoli, ti rie- « scono poi moleste.

42. « I vestiti pesanti e l'aloe dànno piacere se fa « freddo e noia se fa caldo. I freddi raggi lunari e « il sandalo sono refrigeranti durante il caldo e mole- « sti durante il freddo.

43. « Poichè ad ogni cosa di questo mondo è ine- « rente un doppio stato, come ad esempio: perdita « e guadagno; perciò nessun uomo su questa terra « è assolutamente felice, nessuno assolutamente in- « felice.

44. « Quando io dunque osservo questa miscela « di bene e di male, regnare e servire diventano per « me la stessa cosa; chè non sempre ride il re nè « sempre si affligge lo schiavo.

45. « Ma si suol dire: ' la superiorità del trono sta « nel comando '. Appunto perciò (rispondo io) im- « mense sono le cure di un re; perchè egli simile a « palo di sostegno, si spossa a furia di promuovere « l'interesse dei sudditi.

46. « Se regnando il re presta fede all'amico in- « costante, capace di abbandonarlo, va in rovina; ma « se poi non presta fede (a nessuno) in questo mondo; « quale felicità mai potrà egli provare (vedendosi « condannato) a tremare (sempre di tutti)?

47. « Quando si vede che il re, pure avendo con- « quistato tutta la terra, abita una sola città e in

« questa dimora in un solo palazzo, è evidente che « l'essere re è una fatica vantaggiosa per gli altri « (non già per se stesso).

48. « Anche regnando, una coppia di abiti basta, « basta una porzione di cibo per sfamarsi, di un solo « letto fa bisogno, di una sola sedia: tutti gli altri « splendori servono solo all'orgoglio del re.

49. « E se questo bene (chiamato) regno si desidera « per raggiungere la contentezza; ebbene io posseggo « la contentezza anche senza il regno, e quando « l'uomo è contento a questo mondo, tutti gli altri « splendori di fortuna perdono ogni splendore.

50. « Però chi s'è messo una volta per il fausto « sentiero del bene, non può essere più fuorviato e « ricondotto ai piaceri. Piuttosto tu, memore della no- « stra amicizia, devi insistere nel dirmi: ' mantieni « la promessa '.

51. « Non è già l'impazienza che m'ha spinto ad « entrare nella selva, nè il mio diadema è stato ab- « battuto dalle frecce nemiche e nemmeno è l'ambi- « zione di maggiori vantaggi la ragione che mi vieta « di accettare le tue offerte.

52. « Solo chi dopo essere riuscito a gettar via « lungi da sè un mordace serpente stizzito o uno « scottante tizzo in fiamme, divisasse di riafferrarlo « con le mani, solo costui dopo avere abbandonato « i piaceri s'indurrebbe di nuovo a gradirli.

53. « Solo chi provvisto d'occhi portasse invidia al « cieco, o chi libero invidiasse il carcerato, o chi

« ricco il povero, o chi di mente sana il mentecatto, « potrebbe sì invidiare l'uomo schiavo dei piaceri.

54. « Non è invero da compiangere chi desiderando « superare il pericolo della vecchiezza e della morte, « campa d'elemosina, è pienamente soddisfatto, rag- « giunge la suprema delizia della pace spirituale in « questo mondo e si emancipa da ogni dolore nel- « l'altro.

55. « Colui piuttosto è da compiangere il quale, « pur vivendo in grande prosperità, sopraffatto dalla « smania di godere, non raggiunge la pace spirituale « in questo mondo e corre ad abbracciare patimenti « nell'altro.

56. « Ben si addice al tuo carattere, alla tua edu- « cazione e alla tua famiglia di parlare come hai par- « lato; ma al mio carattere, alla mia educazione e « alla mia famiglia si addice di mantenere la mia « grande promessa.

57. Offeso dall'(acre) sapore della eternità delle « nascite e delle morti, io ne sono uscito fuori « desiderando ottenere la serenità dell'anima. Non « mi sento di ambire nemmeno il regno immacolato « del supremo cielo e tanto meno quello degli uo- « mini.

58. « E quanto a quello che mi dicesti, o re, circa « la necessità di procacciarsi i tre beni di questo « mondo (*kâma, artha, dharma*) perchè essi sono in « tutto e per tutto il supremo fine dell'uomo, mentre « dannosa è la visione del mio ideale; (io ti rispondo) « che quel triplice bene è labile e non soddisfa.

59. « Quello stato che è scevro da vecchiezza, da « timore di malattia, da nascita, morte ed angoscie; « quello stato in cui non si conosce il dover dac- « capo rifare quel che già fu fatto una volta, quello « stato sì, è, secondo me, la suprema mèta dell'uomo.

60. « Quanto a quello che dicesti circa il dover io « aspettare d'essere vecchio, perchè l'età novella è « mutevole; (io ti rispondo) non potersi ciò affermare « così assolutamente, in quanto che si osserva una « (continua) mobilità: (a volte) anche la vecchiezza è « incostante e la gioventù invece costante.

61. « E poichè la morte, che è tanto abile nel suo « mestiere, trascina nel suo dominio gli uomini in qua- « lunque età si trovino; come mai il saggio, essendo « incerta l'ora della morte, aspetterà d'essere vecchio « per soddisfare il desiderio di raggiungere la pace « dell'anima?

62. « Che desiderio mai ci può essere di lunga vita, « quando la morte se ne sta appostata come un cac- « ciatore il quale armato di quell'arma che è la « vecchiezza e scagliando le frecce delle malattie, « colpisce, come tante gazzelle, gli uomini nell'atto « che percorrono la selva del loro destino?

63. « Quindi o giovane o vecchio o fanciullo, « l'uomo deve affrettarsi a compiere o ad astenersi « da quell'azione che un uomo pio e pietoso desidera « compiere o dalla quale vuole astenersi.

64. « E quanto a ciò che dicesti: ' pratica a scopo « di pietà sacrifici degni della tua famiglia e che « adducono un frutto cospicuo (nell'altro mondo) ',

« (io ti rispondo): ' sia pure onore ai sacrifici, ma « io non bramo quella felicità che si desidera col far « male agli altri.

65. « Ammazzare, per desiderio di ottenere un van- « taggio, un essere riluttante, non si addice all'uomo « pietoso e buono. Posto anche che il frutto del sa- « crificio fosse eterno, tuttavia (e' non si converrebbe « ammazzare); ma essendo quel frutto labile a che « pro agire a quel modo?

66. « Anche se la religione, per le (virtù nelle quali « essa consiste:) saldezza dei voti, santità del costume « e serenità dell'anima, non fosse una tutt'altra re- « gola (che quella di ammazzare); anche in tal caso « l'uomo non dovrebbe mai praticare i sacrifici, nei « quali lo scannare le ostie si osa chiamare un su- « premo vantaggio.

67. « La felicità che col danno altrui tocca all'uomo « mentre sta ancora in questo mondo, riesce odiosa « alla persona compassionevole e saggia, figuriamoci « poi quella che non si vede (ma si presume dover- « gli toccare) in altra esistenza.

68. « Non è possibile che io mi lasci più adescare « ad una operosità produttrice di frutti. Il mio cuore, « o re, non si compiace più dell'esistenza: l'opero- « sità, ovunque essa vada nell'universo, è instabile « al pari della liana cui la pioggia delle nuvole per- « cuota.

69. « Sono giunto qui e di qui oggi stesso partirò « mosso come sono dal desiderio di vedere il santo « *Arâḍa* che insegna (la via della) liberazione. Augurî

« a te, o re, e perdona le mie parole cui la verità
« e la pacata indifferenza del cuore rendono aspre.

70. « Orsù, come *Indra* in cielo possa tu sempre « regnare fulgido al pari del sole, proteggi il bene « con le virtù, regna qui, proteggi la terra, conserva « una vita lunga insieme con la gente eletta, difendi « i figli dei buoni, custodisci la tua prosperità e sii, « o re, lo scudo della religione.

71. « Così come l'uccello, in mezzo ad una con« flagrazione che si origina dalla fiamma del fuoco « nemico del freddo, si rifugia, per aver salvo il « corpo, nell'acqua nemica del nemico del freddo; del « pari tu all'occasione rifugiati, per aver salva la « mente, presso quelli che distruggeranno i nemici « della tua casa. »

72. Ed il re, giungendo ed alzando le mani in segno d'ossequio, disse con fervore: « possa tu rag« giungere senza ostacoli la mèta dei tuoi desiderî, « e quando col tempo avrai compiuto quello che ti « sta a cuore di compiere, deh fanne, per favore, « parte anche a me ».

73. Il principe, dopo avergli assicurato che così avrebbe fatto, si avviò verso l'eremo *Vaiçvantara*. Vedendolo partire il re, pieno di ammirazione, se ne tornò, dal canto suo, a *Girivraja*.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » composto da *Açvaghoṣa*, l'undecimo capitolo intitolato: « Il biasimo dei piaceri ».

LIBRO XII

Il sistema filosofico di Arâḍa

1. Quindi la luna degli *Ikṣvâku* giunse, quasi per rendere onore col suo splendore, all'eremo del santo *Arâḍa* che si beava nella pace dell'anima.

2. E appena fu scorto da lontano da quel santo soprannominato *Kâlâma*, si sentì dare ad alta voce il benvenuto; ed egli allora si avvicinò.

3. E dopo che scambievolmente e secondo esigeva la cortesia, si furono chiesti conto dell'equilibrio degli elementi corporei, si sedettero in luogo puro sopra due puri scanni di legno.

4. E al principe che se ne stava così seduto, l'eccelso santo, quasi sorbendoselo con gli occhi sbarrati per la grande riverenza, disse:

5. « Io so, o gentile, che tu hai disertato dalla tua « magione frangendo il nodo degli affetti familiari « come elefante furioso la catena.

6. « Certo la tua mente è piena di costanza e di « sapienza, in quanto che tu giungi qui dopo di avere « rinunziato al fasto regale come a liana dai frutti « velenosi.

7. « Non stupisce che principi vecchi si sieno riti-
« rati nella selva, dopo di aver ceduto alla prole gli
« splendori del regno, quasi ghirlanda sfruttata e av-
« vizzita che altri abbandoni.

8. « Stupisce invece che tu nella primavera degli
« anni, senza aver prima goduto di quei splendori e
« trovandoti a portata dei piaceri, sia venuto (qui in
« questo eremo).

9. « Però tu mi sembri degnissimo di conoscere la
« mia dottrina. Imbarcati dunque sulla nave del
« sapere e subito traversa l'oceano del dolore.

10. « E quantunque l'insegnamento debba impar-
« tirsi col tempo, solo dopo che lo scolaro sia stato
« ben conosciuto; tuttavia mi è agevole di conoscerti
« già bene, grazie alla tua serietà e alla costanza dei
« tuoi propositi. »

11. All'udire queste parole di *Arâḍa*, il principe molto si rallegrò e rispose in questa sentenza:

12. « Accogliendomi tu con tanta benevolenza ad
« onta della tua perfetta indifferenza (alle labili cose
« del mondo), mi pare che per tanta bontà io, che
« non ho ancora raggiunta la mia mèta, la raggiunga
« appunto in questo momento.

13. « Al solo guardarti mi sembra già di possedere la
« luce per vedere, la guida per andare, la barca per
« traversare.

14. « Perciò, degnati di dirmi, se pur lo credi op-
« portuno, in che modo io possa pervenire ad affran-

« carmi dalla vecchiezza, dalla morte e dalle ma-
« lattie. »

15. E *Arâḍa* così spronato dalla grandezza d'animo del principe, gli espose succintamente il sostrato della propria dottrina:

16. « Odi, o tu ottimo degli uditori, questa nostra « salda dottrina, come cioè si origini il moto perenne « circolare delle nascite e delle morti e come poi « proceda.

17. « Natura creatrice e natura creata, nascita, « morte e vecchiezza, tutto codesto, intendici bene « o tu incrollabile nei tuoi propositi, si chiama: « l'essere.

18. « Sappi poi che la natura creatrice, tu che ne « indaghi le cose, comprende i cinque elementi (sot- « tili), *l'ahaṅkâra*, la *buddhi* e tutto ciò che non è « evoluto.

19. « Invece quando si dice: 'natura creata', « devi intendere gli oggetti del senso, i sensi, le mani, « i piedi, la parola, gli organi di escrezione e di « riproduzione e il *manas*.

20. « C'è anche un ente soprannominato 'il cono- « scitore del campo' perchè appunto discerne il « campo (cioè il corpo); e quelli che ammettono « l'*âtman* chiamano appunto l'*âtman* 'il conoscitore « del campo'.

21 . . . .

22. « Per ' evoluto ' devesi intendere ciò che nasce, « invecchia, soffre e muore; e ' il non evoluto ' si « riconosce da caratteristiche affatto contrarie.

23. « Ignoranza, azione e bramosia debbono rico- « noscersi quali cause del perenne avvicendarsi di « nascite e di morti: chi permane in questa triade « non giunge a liberarsi dall'essere.

24. « (Non giunge a liberarsene) per causa di errore, « egoismo, dubbio, confusione, mancanza di discer- « nimento e di mezzi adatti, attaccamento agli oggetti « dei sensi, disposizione a cadere.

25. « Fra questi (ostacoli) è chiamato errore (quello « stato della mente) che procede all'inverso, cioè fa le « cose diversamente da come dovrebbero esser fatte e « pensa diversamente da come si dovrebbe pensare.

26. « L'egoismo, o tu che sei scevro d'egoismo, si « ha quando altri affermi: 'io parlo, io conosco, io « vado, io sto fermo'.

27. « Chiamasi dubbio, o tu che di dubbî sei esente, « il vedere le cose con opinione incerta e molteplice, « come ad esempio una massa d'argilla (che si scambi « con la tale o la tal'altra cosa).

28. « La confusione si ha quando altri dica: 'il « mio io è costituito da questa mia volontà, da questo « mio intelletto, da queste mie azioni, e a sua volta « questo aggregato è il mio io'.

29. « È chiamato difetto di discernimento, o tu che « sai discernere, il non riconoscere nessuna diffe-

« renza tra chi è illuminato e chi non è illuminato
« e tra i diversi prodotti della evoluzione.

30. « I saggi ci fanno conoscere quali mezzi non
« adatti, o tu che conosci i mezzi adatti, le invoca-
« zioni '*namas*' e '*vaṣat*', le aspersioni accompa-
« gnate o disgiunte dalla recita d'inni vedici ed
« altrettali riti religiosi.

31. « Si chiama attaccamento agli oggetti dei sensi
« quello (stato di animo) per effetto del quale, o tu
« che hai scosso il giogo dei sensi, lo stolto resta
« attaccato alle lusinghe dei sensi con la volontà, la
« parola, l'azione ed il pensiero.

32. « Per disposizione a cadere s'intende lo stato
« d'animo in cui altri si procaccia dolore pensando:
« 'questo è mio, io appartengo a quello', e che in-
« fine spinge l'uomo a cadere nel giro eterno delle
« nascite e delle morti.

33. « Cosiffatta è dunque l'ignoranza, o tu sapiente,
« ed essa ha cinque forme e tende all'oscurità, al
« turbamento, al gran turbamento e alla doppia specie
« di tenebra.

34. « Per oscurità intendi la pigrizia, per turba-
« mento la morte e la nascita e per gran turbamento,
« o tu che di questo sei esente, devesi riconoscere
« il desiderio.

35. « E chiamasi gran turbamento il desiderio, o
« tu che dal gran turbamento ti sei affrancato; perchè
« a causa di esso gli esseri anche grandi perdono la
« ragione in questo mondo.

36. « Col nome di tenebra si suole chiamare soprat-
« tutto l'ira, o tu che d'ira sei scevro; e denominano
« cieca tenebra la disperazione, o tu che di questa
« sei ignaro.

37. Affetto da tale quintupla ignoranza, lo stolto
« resta immerso (nel pelago delle) nascite (che si sus-
« seguono perennemente) in questa vita mondiale
« materiata di dolore.

38. « 'Io sono colui che vede, ode e pensa, io sono
« effetto e causa': così credendo, egli percorre il giro
« eterno delle nascite e delle morti.

39. « Da tutte queste cause, o tu sapiente, procede
« un torrente di tenebra; però devi persuaderti che
« rimossa la causa resta rimosso anche l'effetto.

40. « Quindi chi ha sano giudizio, o tu che va-
« gheggi la liberazione, deve cercar di conoscere
« queste quattro cose: (la mente dell'uomo) illumi-
« nato, (quella dell'uomo) non illuminato, la natura
« evoluta e la non evoluta.

41. « L'anima che infatti giunge a conoscere debi-
« tamente queste quattro cose, abbandonando l'oceano
« delle nascite, raggiunge una sede eterna indefet-
« tibile.

42. « A tale fine, i brahmani che parlano del sommo
« *Brahma* qui nel mondo, fanno (prima) come di-
« scepoli un alunnato e poi lo fanno fare ad altri
« brahmani. »

43. Avendo udito questo discorso del santo, il prin-
cipe lo interrogò circa i mezzi (di raggiungere il su-
premo fine) e circa il supremo fine stesso:

44. « Compiaciti di spiegarmi in che modo, quanto « tempo e dove bisogna fare questo alunnato e anche « i limiti di tale disciplina. »

45. E *Arâḍa* allora gli spiegò in altro modo quella disciplina, attenendosi ai codici ed esponendone il senso con chiarezza e concisione:

46. « Il giovane brahmano comincia dall'abban- « donare la casa paterna, e indossato l'abito carat- « teristico del monaco questuante, procede (verso se « stesso e gli altri) in maniera sempre piena di cor- « rettezza.

47. « Praticando in sommo grado la virtù di con- « tentarsi di qualunque cosa da qualunque parte gli « venga, egli cerca una dimora appartata evitando « le sensazioni estreme (freddo e caldo, gioia e dolore, « amore e odio, fame e nausea ecc.), studiando i libri « sacri e rimanendo soddisfatto di se stesso.

48. « Quindi avendo sperimentato che dall'intensa « brama dipende il pericolo (di soffrire) e dalla ri- « nuncia invece a godere viene una perfetta felicità, « egli, soggiogata l'accolta dei sensi, intende a ridurre « alla quiete il *manas* (cioè l'organo interno che mette « appunto i sensi in moto).

49. « Allora egli raggiunge il primo grado della me- « ditazione, il quale è scevro d'ogni desiderio, di ogni « cattivo pensiero ecc., nasce dal discernimento ed è « accompagnato dall'esercizio dialettico della mente.

50. « Avendo così raggiunto beatamente (questo « primo grado di) meditazione e ragionando su questa « e quella cosa, l'uomo semplice si lascia illudere (e

« contentare dalla soddisfazione) di avere provato una « delizia non mai prima provata.

51. « In tale stato sereno dell'animo, (di cui è caratteristico) il biasimo d'ogni sentimento d'amore « e d'odio, (l'uomo semplice), ingannato dal suo « contentamento, raggiunge (soltanto) il mondo di « *Brahma*.

52. « Ma il saggio sapendo che i ragionamenti « sconvolgono il *manas*, raggiunge (il secondo grado « di) meditazione, il quale è esente da quelli ma ac« compagnato da un senso piacevole di gioia.

53. « Per tale gioia rapito in estasi chi non vede « che c'è ancora da sceverare, raggiunge una sede « luminosa tra gli dèi cosiddetti *Âbhâsura*.

54. « Ma chi giunge a separare il *manas* da quel « senso piacevole di gioia, raggiunge beatamente il « terzo grado di meditazione, contrassegnato dall'as« senza di gioia.

55. « Ma chi immerso in tale beatitudine non si « sforza a sceverare più oltre, diventa partecipe « d'una felicità pari a quella degli dèi cosiddetti « *Çubhakṛtsna*.

56. « Allora alcuni si convincono, ma a torto, di « avere conseguito la liberazione, perchè si sentono « emancipati da ogni dolore e da ogni gioia e perchè « il pensiero cessa dal funzionare.

57. « Ma chi avendo raggiunto quella beatitudine, « non si attacca ad essa e resta indifferente, consegue

« il quarto grado di meditazione, il quale è scevro « di piacere e di dolore.

58. « Il frutto di (quest'ultima specie di) meditazione « è pari a quello (che conseguono) gli dèi cosiddetti « *Vṛhatphala*; e coloro i quali indagano con grande « acume, lo chiamano il frutto cospicuo.

59. « Desistendo da tale meditazione e vedendo i « difetti delle anime rivestite d'un corpo, il savio per « estinguere il corpo, ascende a quella che si chiama « la conoscenza (*jñânam*).

60. « Smettendo anche questa contemplazione, il « savio ferma il proposito di sceverare (più oltre), e « riesce a diventare indifferente alle forme come se « fossero desiderî.

61. « Sentendo da principio il vuoto nelle aperture « del proprio corpo, egli è portato quindi a sentire « il vuoto perfino nella materia massiccia.

62. « Un altro saggio, concentrando (più oltre) quel « se stesso (ch'egli riconobbe) pari al vuoto e veden- « done la differenza dall'infinito, si rende appunto « conscio di tale differenza.

63. « Un altro fra quelli esperti nella investigazione « del supremo Spirito, abolendo se stesso con se stesso « e vedendo che nulla esiste, diventa, come si suol « dire, un nullista.

64. « Allora lo spirito, sgusciando fuori del corpo « a mo' del picciuolo dal giunco o dell'uccello dalla « gabbia, si chiama affrancato.

65. « Quello che i savi, conoscitori dell'intima es-
« senza delle cose, chiamano col nome di libera-
« zione, altro non è se non il supremo *Brahma*,
« scevro d'ogni caratteristica, saldo, indefettibile.

66. « Ecco dunque che ti ho insegnato in che cosa
« consista la liberazione e i mezzi di pervenirci:
« acquistala tu ormai secondo le regole che ti ho espo-
« ste, se al sapere (conseguito) si aggiunge (in te)
« anche la voglia.

67. « *Jaigîṣavya, Janaka* e l'antico *Parâçara* con
« altri molti, desiderosi di liberazione, la conseguirono
« seguendo appunto questa via (che io ti ho indicato). »

68. Avendo udito queste parole e dopo averle ponderate, il principe diede la seguente risposta forte di argomenti pregiudiziali.

69. « Ho udito questa tua dottrina sottile e supre-
« mamente fausta; ma io la reputo imperfetta in
« quanto che essa non rinuncia ad ammettere l'a-
« nima.

70. « Infatti io credo che l'anima, anche affrancata
« dalle cose evolute e dalle non evolute, conservi tut-
« tavia in se stessa la potenzialità di una nuova na-
« scita la potenzialità del seme.

71. « Anche se l'anima sia resa pura e libera, tut-
« tavia continuando a sussistere, non si ravvisa (nella
« tua dottrina) la soppressione assoluta di essa.

72. « Anche sopprimendo ripetutamente la triade,
« tuttavia una differenza si percepisce (cioè continua

« a sussistere l'anima), e là dove è l'anima, è pure « la triade allo stato sottile.

73. « Invece la liberazione si deve concepire (come « liberazione perfino) dalla sottigliezza dei difetti, « (perfino) dall'assenza di funzione della mente, (per- « fino) dalla (disposizione a una) lunga vita.

74. « La soppressione dell'egoismo così come viene « effettuata (secondo la dottrina che mi hai esposta) « non è (in realtà la vera) soppressione dell'egoismo, « perchè l'anima continua ad esistere.

75. « Inoltre l'anima che non si è disfatta del po- « tere di analizzare (*saṅkhyâ*) ecc., non può chiamarsi « scevra di qualità; però mancando l'assenza delle « qualità, non è lecito parlare d'una liberazione del- « l'anima.

76. « Tra le qualità e il loro sostrato non esiste « differenza: non si percepisce un fuoco privo di co- « lore e di calore.

77. « Non esiste l'anima prima del corpo, e così « pure non esiste il sostrato delle qualità prima delle « qualità; perciò l'anima da principio affrancata, torna « ad essere vincolata.

78. « L'anima separata dal corpo o è capace o inca- « pace di conoscere: se è capace di conoscere esiste « per essa l'oggetto conoscibile, ed esistendo questo « l'anima non può dirsi affrancata.

79. « O se si può dimostrare che l'anima (separata « dal corpo) è incapace di conoscere, a che pro am-

« mettere più l'anima? In tal caso l'assenza di facoltà « conoscitiva è evidente come in una parete di legno « e non c'è bisogno di ammettere l'anima.

80. « Poichè dunque l'abbandono di una cosa dopo « l'altra è pur sempre allacciato col permanere delle « qualità, io penso che la mèta si raggiunga inte- « gralmente con l'abbandono radicale d'ogni cosa « (simultaneamente). »

81. Avendo così conosciuto la dottrina di *Arâḍa*, egli non ne rimase soddisfatto, e accorgendosi che era imperfetta, si partì.

82. Volendo quindi apprendere la vera discriminazione, si recò all'eremo di *Udraka*. Ma non potè accettare nemmeno il sistema di lui, perchè anch'egli ammetteva l'anima.

83. Il santo *Udraka* avendo conosciuto i difetti dello stato consciente e di quello inconsciente, aveva raggiunto uno stato pervaso simultaneamente da conscienza ed inconscienza e superiore a quello contrassegnato dal sentimento del nulla.

84. Ma poichè conscienza ed inconscienza essendo sostrati sottili, si è quindi costretti a dire: « non c'è soggetto inconsciente, non c'è soggetto consciente », (si è cioè costretti a parlare di un soggetto), perciò il principe non prese interesse a questa dottrina.

85. (E non vi prese interesse in quanto che pensò:) non c'è nè inconscienza nè conscienza in quello stato appunto perchè la *buddhi* stando immobile e non errando altrove, è diventata sottile.

86. Finalmente, poichè anche dopo avere raggiunto quello stato, l'uomo torna a nascere in questo mondo, perciò il *Bodhisattva*, aspirando a qualche cosa di più alto, lasciò *Udraka*.

87. Quindi, abbandonato l'eremo di lui, col fermo proposito di trovare l'eccelsa verità andò ad abitare nell'eremo del re profeta *Gaya*; (in quell'eremo) che ha (dato) il nome alla città (di *Gayâ*).

88. Compiacendosi dell'eremo solitario, il santo (principe) fermò allora la sua dimora sulla pura sponda della riviera *Nairañjanâ*, egli di cui puro era lo sforzo.

89. E avendolo scorto quivi, cinque monaci questuanti, desiderosi di liberazione, si avvicinarono a lui, come gli oggetti dei cinque sensi che corrono verso il potente colmo di salute e di ricchezza acquistate per azioni meritorie (in altre esistenze).

90. Mentre quei discepoli pieni di ossequio, chinando le loro persone con modestia e conformandosi ai suoi voleri, lo onoravano come i mobili sensi il *manas*;

91. egli intraprese delle penitenze molto ardue e si astenne dal cibo, dicendo a se stesso: « questo sarà forse il mezzo di sterminare morte e nascita ».

92. Praticando varie specie di digiuni ardui per gli umani, egli per sei anni, desideroso di raggiungere il sommo Bene, si ridusse macro.

93. Alle ore dei pasti egli, desiderando toccare la riva di quel mare dell'essere che non ha riva, prolun-

gava la vita cibandosi di sole giuggiole, o di soli granelli di sesamo o di soli chicchi di riso.

94. E quel detrimento che apportava al corpo con tale penitenza, era altrettanto vigore aggiunto alle sue energie psichiche.

95. Quantunque magro, egli di non magra gloria nè splendore, allietava la vista altrui, come la luna autunnale i loti (pur quando) si trovi all'inizio della quindicina luminosa.

96. Ridotto a pelle ed ossa, senza più alcuno avanzo di midolla di carne e di sangue, egli ancorchè consunto, brillava come il mare per la immensa profondità.

97. Allora il santo (principe), che (le tracce di) vani patimenti d'ardue penitenze mostrava ormai evidenti nella sua persona, pavido di vivere e ansioso di diventare un Buddha, giunse a queste conclusioni:

98. « Non è questa la regola che può condurre all'assenza d'ogni passione, alla conoscenza del vero, alla liberazione: la migliore regola è certamente quella che seguî allora (quando mi sedetti) alle radici dell'albero di *Jambû*.

99. Se non che quella regola non può seguirsi da un uomo stremato di forze ». Così riflettendo egli aggiunse queste altre riflessioni circa (la necessità di) accrescere le forze del corpo:

100. « Come mai potrebbe con l'esercizio della mente raggiungere il frutto da raggiungere chi ha la mente appunto turbata dal travaglio dovuto sopportare per



causa della fame e della sete ed è quindi affranto ed agitato?

101. La calma perfetta si ottiene col soddisfare pienamente e continuamente i sensi, e solo quando questi sono soddisfatti, si consegue la completa sanità della mente.

102. La meditazione (*samâdhi*) è possibile soltanto a chi ha la mente contenta e serena; in chi avvezza la mente a meditare progredisce l'esercizio della contemplazione (*dhyâna*);

103. col progredire della contemplazione si acquistano quelle doti che ne adducono infine a quell'eccelso stato tanto difficile a raggiungersi, sereno, scevro di vecchiezza e di morte.

104. Perciò io sono convinto che il (vero) mezzo (per ottenere la liberazione) sia radicato nella nutrizione. »

Così l'eroe dalla mente smisurata, avendo fermato il proposito di riposarsi

105. ed avendo fatto le abluzioni, si allontanò adagio adagio dalla sponda della *Nairañjanâ*, mentre a lui sparuto, (quasi) porgevano la mano gli alberi cresciuti in sugli argini, piegando le estremità dei loro rami in segno di riverenza.

106. Allora *Nandabalâ*, figlia del re dei pastori, spronata dagli dèi, capitò quivi con la gioia nel cuore.

107. Con le braccia rilucenti di bianche conchiglie (adoperate come monili) e con la veste di lana nera,

essa pareva l'eccelsa fiumana della *Yamunâ* che ha una candida collana di spuma e le acque oscure.

108. Coi loti dei suoi occhi dischiusi e con amorevolezza resa maggiore dalla fede, essa inchinandosi con la testa, lo indusse a prendere una zuppa di riso e latte.

109. Ed egli mangiandola fece sì che la donna sentisse di non essere nata invano. Così avendo soddisfatto i sei sensi, diventò atto all'acquisto della suprema conoscenza.

110. Il santo (principe) con la persona tornata ormai perfettamente robusta e con la propria gloria, accoglieva in sè uno la bellezza e il potere di due: della luna cioè e del mare.

111. E i cinque monaci questuanti, pensando che egli tornasse (ai piaceri del mondo), lo lasciarono; così come i cinque elementi abbandonano lo spirito intelligente che è riuscito ad affrancarsi.

112. Quindi avendo a compagno il suo fermo volere, egli si recò alle radici d'un albero di *Açvattha* con le zolle ricoperte di tenera erba; e decise di raggiungere la conoscenza suprema.

113. Allora *Kâla*, l'eccelso serpente, pari in vigore al re degli elefanti, destato dal suono impareggiabile dei passi del gran santo, essendo convinto che questi avrebbe raggiunto la suprema conoscenza, pronunziò questo elogio:

114. « Poichè, o santo, la terra calpestata dai tuoi piedi par che tratto tratto tuoni, e poichè il tuo

splendore abbaglia come il sole; è segno certo che tu oggi coglierai il frutto ambito.

115. Poichè, o tu dall'occhio di loto, le schiere (che di solito) vanno errando a sinistra nell'aria, passano (ora) dal tuo lato destro; poichè soavi spirano i venti nell'atmosfera; è segno certo che tu oggi diventerai l'Illuminato! »

116. Lodato in tal guisa dall'eccelso serpente, egli, dopo essersi fatto dare (un fascio) d'erba pura da un mietitore, si avvicinò alla base del grande e puro albero, e si sedette giurando di raggiungere la suprema conoscenza.

117. Poi incrociò nel modo più comodo le gambe sì da renderle immobili e compatte come la cresta di una serpe che dorme, e disse a se stesso: « da questo suolo non mi leverò più da sedere finchè non avrò compiuto quello che io debbo compiere ».

118. E appena il venerando dall'anima incrollabile si fu seduto, gli abitatori del cielo esultarono d'incomparabile gioia, ammutolirono le bestie silvestri, cessarono gli uccelli dal garrire e gli alberi anche percossi dal vento non fecero più nessun rumore.

Ecco del gran poema: « La vita dell'eccelso Buddha » composto da *Açvaghoṣa*, il dodicesimo capitolo intitolato: « Il sistema filosofico di *Arâḍa* ».

LIBRO XIII

La vittoria su Mâra.

1. Mentre il grande veggente, rampollo di stirpe regale, sedeva quivi, dopo di aver giurato a se stesso di raggiungere la suprema conoscenza; l'universo esultò, ma il nemico della benefica legge, *Mâra*, tremò.

2. Quel dio dell'amore che gli uomini dicono armato di varie armi e di frecce di fiori, quel dio che presiede alle amorose pratiche, si chiama *Mâra* ed è nemico della liberazione.

3. I figli di lui, Errore, Inebriamento ed Orgoglio, e le sue tre figliuole, Voluttà, Gioia e Brama, gli chiesero perchè fosse turbato nel cuore, e a quelli e a queste egli così rispose:

4. « Quel santo portando la corazza del suo fermo « proposito, e tirando la corda di quell'arco che si « chiama verità e sul quale fa da freccia l'intelli- « genza di lui; si appresta a vincere le lusinghe dei « sensi che io soglio adoperare (e che costituiscono i « miei dominî): indi lo sgomento del mio cuore.

5. « Se egli sopraffacendomi va sulla via della sal- « vazione e la proclama al mondo; oggi stesso questo « mio regno si vuoterà come quello del signore di « *Videha* quando decadde dalla retta condotta.

6. « Finchè dunque egli non abbia acquistato la « chiaroveggenza e continui a stare in mio potere, « andrò ad infrangere il suo voto come la piena im- « petuosa di un fiume il ponte. »

7. Avendo quindi preso con sè l'arco di fiori e i cinque dardi che inducono follia; egli, lo scompigliatore del cuore umano, si recò in compagnia dei figli, alle radici dello *Açvattha*.

8. Con la mano sinistra fissa sulla punta dell'arco e (con la destra) scherzando con una freccia, così parlò *Mâra* al santo che, spenta ogni passione, se ne stava seduto intento a raggiungere la sponda dell'oceano dell'esistenza.

9. « Sorgi, olà, soldato pavido della morte, compi « il tuo dovere (di guerriero) e lascia stare le pie « pratiche di salvazione. Raggiungi i supremi mondi « del dio *Indra* fugando (in questo mondo) con le « frecce le genti (nemiche).

10. « Quel cammino è da seguirsi che glorioso fu « battuto dagli antichissimi principi. Il dedicarsi a « codesta vita di mendicante non è cosa lodevole per « chi è nato d'illustre eroica famiglia.

11. « E se tu oggi risoluto non ti alzi, prova a « mantenerti fermo e a non infrangere il tuo voto « mentre che io incocco questo dardo che già fu sca- « gliato contro *Sûryaka* il pescatore.

12. « Sfiorato appena da esso, perfino il figliuol « d'*Iḍâ*, nepote di *Soma*, perdette la ragione, e *Çân-* « *tanu* non riuscì più a dominare se stesso; figuriamoci « un altro debole (come te) in questo debile secolo!

13. «Però sorgi subito, riacquista la coscienza, «chè già sta per lambirti questo dardo che io non «soglio scagliare nemmeno contro i cigni i quali pur «tanto sono amanti di voluttà e dovrebbero chia- «marsi i vagheggini (tra le bestie).»

14. Quando dopo avere udito tali parole il santo degli *Çâkya* restò indifferente e non si mosse da sedere, *Mâra* allora gli scagliò una freccia e spinse innanzi le figliuole e i figli.

15. Ma pur dopo scagliata la freccia, (il santo) non vi prestò attenzione e non si scosse dalla sua fermezza; talchè *Mâra* vedendolo nella solita postura perdette coraggio, e pieno di preoccupazione, disse piano a se stesso:

16. « Costui non cura quel dardo, ferito dal quale, lo stesso dio *Çiva* si smosse per amare la figlia dello *Himâlaya*: forse che inanimato non abbia ad essere il dardo, ma lui il santo?

17. Costui davvero non è degno della freccia di fiori, nè d'essere inebriato, nè che s'adoperino le lusinghe del piacere; costui piuttosto si merita gli spauracchi, le minacce e le percosse di tutte le schiere dei demoni.»

18. *Mâra* allora desiderando la disfatta del santo degli *Çâkya*, chiamò col pensiero il suo esercito: e (subito) accorsero i suoi seguaci assumendo varî aspetti e portando in mano dardi e tronchi d'alberi, giavellotti, clave e scimitarre.

19. Avevano assunto musi di cignali, pesci, cavalli, somari, cammelli; facce di tigri, orsi, leoni, elefanti;

alcuni avevano un occhio solo, altri parecchi volti e chi mostrava tre teste, chi l'epa pendente e chiazzata.

20. Questi con cosce caprine ed equine e con ginocchi grossi come otri mostravano per armi i denti e le unghie; quelli portando in mano busti senza capo, avevano parecchi corpi, mezzo volto tagliato, una bocca enorme.

21. Di color di rame questi, macchiettati di rosso quelli, recavano in mano mazze ferrate, avevano i capelli gialli e oscuri, ghirlande pendenti ed orecchi del pari pendenti come quelli dell'elefante; indossavano pelli e nessuna veste.

22. Alcuni avevano mezza faccia bianca, altri metà del corpo verde, chi era rosso e chi bigio, chi giallo e chi nero. Questi avevano le braccia rivestite di serpenti e quelli portavano delle cinture con campane sonanti.

23. Alcuni alti come alberi di *çâla* impugnavano spiedi, altri di statura di bambini mostravano orribili le zanne; questi parevano uccelli con la testa di becchi, quelli avevano il corpo d'uomo e la faccia di gatto.

24. Chi aveva i capelli arruffati e chi rialzati in un ciuffo o a metà tagliati; chi li (teneva chiusi) in una rete fatta di funi e chi portava il turbante in disordine; questi mostravano un volto ilare, quelli aggrottavano le sopracciglia; questi sbigottivano, quelli innamoravano.

25. Alcuni nell'andare spiccavano grandi salti ed altri balzavano a vicenda (sulle teste dei compagni);

questi innalzandosi nell'aria giuocavano e quelli vagavano in cima agli alberi.

26. Chi agitando il tridente ballava e chi trascinando la clava muggiva; questi esultando saltava come un toro e quello mandava fuori fiamme dai peli.

27. In tal modo le schiere dei demoni si stavano intorno alle radici dell'albero della *bodhi*, intenti a ghermire e ad offendere e pronti al comando del loro signore.

28. In quella prima parte della notte avendo capito che era giunta l'ora della battaglia tra *Mâra* e il toro degli *Çâkya*, il cielo restò d'ogni luce privo, tremò la terra, le plaghe celesti si riempirono di baleni e di fragori,

29. il vento impetuoso soffiò in tutte le direzioni, le stelle non scintillarono, non brillò la luna, una tenebra assai maggiore della notte si spandette (dappertutto), e tutti i mari si agitarono.

30. E i serpenti sostenitori della terra e dediti alla (custodia della) legge, mal tollerando che il gran santo fosse a quel modo ostacolato, roteando gli occhi per lo sdegno verso *Mâra*, sospirarono e sbadigliarono.

31. Ma i santi dèi *Çuddhâdhivâsa*, come se fossero intenti a tradurre in atto la legge del Bene, vollero avere (invece d'odio) compassione per *Mâra*: in realtà non si sdegnarono solo perchè erano scevri d'ogni passione.

32. Tutti gli esseri pii anelanti alla liberazione del mondo, vedendo le basi dell'albero della *bodhi* gremite di quelle micidiali schiere di *Mâra*, fecero risuonar l'aria di esclamazioni di maraviglia e di dolore.

33. Ma il gran santo inondato (per così dire da quella fiumana di demoni), scorgendo lì fermo (dinnanzi a sè) l'esercito di *Mâra*, di quel conoscitore del giure; non si scosse, nè si turbò, pari a leone che posi in mezzo a una mandra di mucche.

34. *Mâra* allora ordinò a quell'esercito di demoni irrompente di far paura al santo; e subito ogni soldato, secondo il proprio potere, si dispose a fiaccare la costanza di lui.

35. Alcuni con parecchie mobili lingue pendenti, mettendo in vista denti orribili ed acuti, occhi (infocati e grossi) come il disco del sole, bocche squarciate ed orecchie simili a solide lance, si fermarono dinnanzi a lui cercando di spaventarlo.

36. Da costoro cosiffatti piantatisigli davanti, terrifici non pure nell'aspetto ma per l'intenzione, il gran santo non si lasciò turbare nè sbigottire, quasi quelli fossero tanti ragazzi impertinenti ma buoni vaghi di fare il chiasso.

37. Un demonio allora, facendo roteare gli orribili occhi, tentò di alzare la clava contro di lui; ma il braccio armato di quella, restò irrigidito, come già il braccio armato di folgore del dio *Indra*.

38. Altri diavoli, avendo sollevato dei massi e dei tronchi d'albero, non riuscirono a scagliarli addosso

al santo, ma caddero riversi insieme a quei tronchi e a quei massi, come le basi del monte *Vindhya* spaccate dalla folgore.

39. Altri sassi, tronchi e scuri lanciati da altri demoni che si erano sollevati in aria, in questa restarono sospesi senza cadere, come i raggi multicolori di nuvola vespertina.

40. Un altro gli scaraventò addosso un tronco incandescente, grosso come la cima d'un monte ma che appena scagliato si fermò nell'aria e andò in cento pezzi per effetto della (miracolosa) potenza di lui.

41. Un altro demonio sfolgorando come il sole e come questo levandosi, lasciò cadere dal cielo una gran pioggia di tizzi ardenti, quasi fosse il monte *Meru* in fiamme quando alla fine di un evo fa cader giù le scorie delle caverne aurifere.

42. Ma quella pioggia di tizzi ardenti e di faville, diffondendosi intorno alle basi dell'albero della *bodhi*, si tramutò in un nembo di petali di loti rossi sotto l'influsso della magica forza d'amore (che emanando da tutta la persona) del sublime santo si spandeva (all'intorno).

43. Ad onta di tali e tante afflizioni e tormenti di corpo e di anima fattigli cadere addosso, il santo degli *Çâkya* non si mosse dal suo seggio, tenendo strettamente abbracciata la sua risoluzione quasi fosse un suo caro parente.

44. Altri demoni allora vomitarono dalle bocche, come da alberi disseccati, tanti serpenti; ma questi

appena giunsero vicino a lui, quasi avvinti da un incantesimo non sibilarono, non schizzaron fuori (veleno), non si mossero.

45. Altri diventando nuvole enormi gravide di baleni, di folgori e di orribili tuoni, versarono sull'albero una pioggia di pietre che tosto si trasformò in una splendida pioggia di fiori.

46. La saetta incoccata da un altro demonio sull'arco, sfolgorò su questo ma non partì, come la rabbia dell'uomo stizzito ma impotente che si consuma dentro lui stesso.

47. Cinque frecce scagliate da un altro demonio si fermarono nell'aria e non caddero sul santo, così come i cinque sensi dell'uomo pavido della rinascita e indagatore del vero, si arrestano nell'atto che gli oggetti dei sensi esercitano (sopra di essi) la loro azione.

48. Un altro si avanzò pieno d'ira con intenzione d'offendere, e fattosi dinnanzi al santo afferrò la clava; ma precipitò giù impotente senza aver trovato il tempo (di tradurre in atto il suo proposito), precipitò al pari degli uomini che piombano nei vizi nocivi.

49. Una donna nera come una nuvola, reggendo in mano un teschio per confondere evidentemente l'intelletto del gran santo, errò quivi all'impazzata senza mai fermarsi, così come il pensiero dell'uomo incostante erra sui testi sacri.

50. Un altro demonio appuntando l'occhio acceso e volendo col fuoco di esso ardere il santo, così come

suole fare il serpente, non riuscì a scorgerlo lì seduto: del pari l'uomo amante dei piaceri non riesce a scorgere il sommo Bene che gli viene insegnato.

51. E un altro avendo sollevato una pesante pietra, durò una fatica inutile e il suo sforzo andò a vuoto, simile a colui che vuol raggiungere meriti religiosi per mezzo di cilizi inflitti al corpo, quei meriti ai quali si può pervenire soltanto con la sapienza e la meditazione.

52. Altri demoni, avendo assunto la forma di iene e di leoni, emisero altissimi e fragorosi ruggiti, per effetto dei quali le bestie all'intorno, pensando che la volta celeste percossa dalla folgore si fosse schiantata, si rannicchiarono.

53. Le gazzelle e gli elefanti mandando fuori urli di dolore, scappavano e si rimpiattavano; e in quella notte gli uccelli garrendo da ogni parte come di pieno giorno, volavano angustiati qua e là.

54. E benchè per tali strepiti delle bestie tutti gli esseri tremassero, il santo invece non tremò nè si rannicchiò, come l'aquila reale che non trema nè si rannicchia quando ode gracchiare le cornacchie.

55. E più il santo mostrava di non temere le terribili schiere di quella folla (infernale), più *Mâra*, il nemico dei custodi della Legge, scoppiava di dolore e di sdegno.

56. Allora un essere di magnifico aspetto ma invisibile, librato in cielo, vedendo che *Mâra* furibondo senza ragione d'inimicizia, tendeva insidie al santo, disse ad alta voce:

57. « *Mâra*, non voler durare una vana fatica, « smetti codesti propositi d'insidia e datti pace, perchè « com'è impossibile che il gran monte *Meru* tremi per « causa del vento, così pure è impossibile che costui « tremi per causa tua.

58. « È più facile che il fuoco perda il suo calore, « l'acqua la sua fluidità, la terra la sua fermezza, « anzi che costui, il quale ha accumulato opere me- « ritorie per diversi evi, rinunzi al suo proposito.

59. « La sua risoluzione, il suo sforzo, il suo vigore, « la carità che egli sente per tutte le creature con- « siste appunto in questo: di non levarsi da sedere « prima d'aver raggiunto la verità, così come il sole « non si leva se non ha prima fugato le tenebre.

60. « Fregando il legno si ottiene il fuoco, scavando « la terra si trova l'acqua: nulla è impossibile all'uomo « perseverante e tutto si compie sol che si adoperino « i debiti mezzi.

61. « Questo grande medico che compatendo la « tribolata umanità preda dei morbi delle passioni ecc., « si affatica per trovare il farmaco della sapienza, « non è davvero meritevole di tali ostacoli.

62. « L'uomo che con gli stenti cerca di rintracciare « il retto sentiero mentre la gente è allettata da molte « strade false, è una guida che non merita d'essere resa « perplessa come quella che è simile ad una esperta « scorta (trovata sulla via) da una carovana smarrita.

63. « Non è certo azione d'uomo nobile il cercar « di spegnere costui che diventa luce di sapere agli

« esseri perduti nell'immane tenebra (dell'ignoranza); « così come non è azione d'uomo nobile spegner la « face accesa nella notte (per rischiarare ad altri « la via).

64. « Quale uomo veramente generoso penserebbe « ad insidiare colui che vedendo l'umanità affondata « nel gran flutto di nascite e di morti e incapace a « trovare la sponda, ha intrapreso a salvarla?

65. « Quell'albero della sapienza, di cui le barbe « sono la pazienza, la radice è la costanza, il fiore « è il buon costume, i rami sono la memoria e l'in- « telligenza; quell'albero che largisce per frutto la « Legge suprema, non merita davvero d'essere reciso « mentre cresce.

66. « No, non si deve permettere l'insidia tua « contro quest'uomo che intende a liberare l'uma- « nità dai solidi ceppi dell'errore i quali ne tengono « legato il pensiero; contro quest'uomo che appunto « per emancipare il mondo dalle catene, si è sotto- « posto a tanto travaglio.

67. « Oggi appunto è il tempo fissato dal destino « (perchè egli colga il frutto) di tutte le azioni da « lui compiute affine di diventare l'Illuminato: egli « sta seduto in questo posto (a meditare) come i santi « delle antiche età.

68. « Questo è l'ombelico della superficie terrestre « come quello che contiene in sè tutta la patria e la « suprema. Non c'è sulla terra un altro luogo che « sia come questo la dimora della meditazione e il « regno del Bene.

69. « Però non affliggerti, metti l'anima in pace e « non lasciarti, o *Mâra*, trasportare violentemente « dall'orgoglio. Non vuolsi riporre fiducia in una in- « certa fortuna; se crolla la base dove trovi più ri- « fugio? »

70. Quando ebbe udito queste parole dell'essere invisibile e scorse che il santo restava sempre immobile, *Mâra* fallito nel suo sforzo si partì disanimato insieme alle saette dalle quali gli uomini vengono feriti al cuore.

71. E l'esercito di lui vedendo ogni fatica andata a vuoto, perdette ogni baldanza; e lasciando disseminati qua e là e sassi e tronchi e fusti, si disperse in tutte le direzioni come un esercito che abbia ogni suo sostegno distrutto dal nemico.

72. Mentre *Mâra* dal vessillo di fiori, fuggiva sconfitto con la sua oste, e il santo scevro d'ogni passione, vinta la tenebra, trionfava; il cielo come una giovinetta sorridente brillò fregiato della luna e cadde una fragrante e rugiadosa pioggia di fiori.

73. Appena il tristissimo Spirito partì sconfitto, si rischiararono le plaghe del cielo, la luna brillò, nembi di fiori vennero giù dal cielo sulla terra e la notte splendette come una donna immacolata.

Ecco del gran poema « La vita dell'eccelso Buddha » composto da *Açvaghoṣa* il tredicesimo capitolo intitolato: « La vittoria su *Mâra* ».

PARTE III

Critica del testo e note dichiarative

LIBRO I

1. Intendi per eccelsa delizia il *nirvâṇa*, per tenebra l'ignoranza, per ardore le passioni.

2. Sylvain Lévi legge in c: *udagradhiṣṇor ga°*. Ho accettato la congettura del Cowell: *udagradhiṣṇyaṃ ga°*.

In d, fa osservare il Böhtlingk, *Kapilasya vastu* sta per *Kapilavastu*. L'a breve di *vastu* non fa quindi difficoltà e la nota del Cowell in proposito è inutile.

3. In a la lezione *nayena* non si può assolutamente difendere. Ottima mi pare invece la congettura del Böhtlingk *cayena*, alla quale il Kern ha dato nuovo appoggio citando il passo parallelo del Bodhivaṁsa: *kelâsasikharisikharânukâriṇâ pâsâdasatena atimanohare (kapilavatthunagare)*. Solo che a differenza del Böhtlingk traduco *caya* massa e non già muro e per massa intendo tutto l'insieme degli edifici di *Kapilavastu*.

5. Con Lévy e Böhtlingk leggo in c: *jagaty adṛṣṭvaivasa°*. Non mi è chiaro il significato di *siṅhakarṇa* che Lévy traduce: *oreille-de-lion* e Cowell: *pinnacle*.

6. L'immagine è schiettamente indiana. I volti delle donne di *Kapilavastu*, i quali, vaghi come lune, non temono di giorno il confronto col sole, restano

belli e splendidi anche la notte, talchè il sole rivale si trova disarmato: nemmeno tramontando può togliere a quei volti la bellezza e il rigoglio così come toglie bellezza e rigoglio alle ninfee che si chiudono appena lo vedono sparire dall'orizzonte.

7. Sulla scorta di Sylvain Lévy leggo in b: *dṛṣṭântabhâvaṃ gamito 'yam induḥ*. La lezione del Cowell: *dṛṣṭvântabhâvaṃ gamito 'yam indraḥ* non dà nessun senso ed è indubbiamente errata. Anche senza il soccorso del codice parigino, il mutamento di *indraḥ* in *induḥ* sarebbe suggerito dalla successiva parola *aṅka* (cfr. *mṛgâṅka*). Tra *indra* ed *aṅka* non c'è nessun rapporto. Assai giustamente osserva lo Speyer: « es wundert mich dass weder Cowell noch Böhtlingk dieser einleuchtenden Textes-gestaltung Lévi's gedenken ».

8. Cowell traduce in a *api râtrau* con *even at night*. Bene il Böhtlingk: « *Râtrau* braucht nicht hervorgehoben zu werden, da das *kumuda* sich in der Nacht öffnet. *Api* bedeutet hier wohl einfach 'ferner' ».

9. In a l'immagine della unzione reale che deve avvenire sulla testa degli altri re, sembra aver reso perplesso il Cowell, il quale traduce: « anointed to stand at the head of earth's monarchs ». Eppure quella immagine non ha nulla di strano sol che si tenga presente il precetto solito a ricorrere nei *Nîtiçâstra*: « un principe non riesce mai ad essere grande se non pone il piede sulle teste dei rivali provvedute d'elmi e di diademi » (*Kâmandakîya-Nîtisâra*, XIII, 12), ovvero più brevemente: « un principe ponga il piede sulla testa del nemico come il leone su quella dell'elefante » (ibidem, 16). *Çuddhodana* dunque viene con-

sacrato re in presenza dei principi rivali sconfitti, i quali gli si prostrano ai piedi in segno di vassallaggio.

In c la parola *adhyâçaya* presenta qualche difficoltà. È un vocabolo che ricorre nei testi buddhistici e significa: tendenza, inclinazione, capacità. *Sphuṭapuṇḍarîka*, secondo Böhtlingk, non può voler dire altro se non *cuore aperto*. Intendo quindi: *Çuddhodana* era il fregio di *Kapilavastu*, così come la capacità di comprendere la dottrina di Buddha è il fregio di ogni cuore sincero e aperto alla verità. Nel senso traslato il poeta non ha potuto voler dire altro, ma io dubito che nel senso proprio *adhyâçaya* debba designare qualche cosa di concreto, così come *sphuṭapuṇḍarîka* designa *il loto dischiuso* e solo per traslato *il cuore aperto*. Cowell pensa all'ape, ma Böhtlingk trova l'idea assurda. Io insisto nel credere che se non già *ape, adhyâçaya* deve indicare certamente qualche cosa che possa chiamarsi ornamento del loto dischiuso: il profumo, il colore ecc.

In d sottintendo *vâstu* dopo *tad* e considero *purâdhirâjam* come apposizione. Kern osserva che °*adhirâja* nei testi buddhistici è spesso adoperato nel senso di °*vara*. Non mi sembrano quindi necessarie le emendazioni: *purâdhirâjasta*° e *purâdhirâjyaṃ tad*, la prima delle quali è proposta da Böhtlingk e la seconda dal Windisch.

10. Cowell non traduce esattamente il primo emistichio: « The very best of kings with his train ever near him ». Esatta invece è la versione di Sylvain Lévi: « Quoiqu' il fût grand entre les rois, il avait des amis ».

Si badi che ognuno dei quattro emistichi, ha un doppio senso; il primo è stato già reso nella versione italiana del testo, il secondo si riporta qui: « sebbene

eccelso tra i monti, era pure provveduto di ali; sebbene gli colasse dalle tempie l'umore *dâna*, era scevro di *mada* (furore dell'elefante venuto in caldo); pur essendo *Çiva* (che ha tre occhi), aveva gli occhi pari; e ad onta avesse la natura della luna, grande era tuttavia il suo splendore solare ».

12. Bene il Böhtlingk in b fa osservare al Cowell: « *Mahoparâgân* würde ich durch ' dichte Finsternisse ' übersetzen, da die Sonne diese, nicht aber *the gloom of an eclipse* verscheucht ».

13. Il senso di questa strofa non è stato inteso dal Cowell. In a egli vede una proposizione affermativa e indipendente da b, attribuisce alla radice *kram* il senso *to assume* che non le è proprio, e fa perdere l'antitesi che pure risulta chiarissima tra il primo e il secondo verso. A volere rispettare la lezione *veçam* in b, la strofa resterà sempre enimmatica. Il Kielhorn emenda *veçam* in *leçam* e leggendo *svagocare* invece di *sugocare* in d, traduce: « Vermöge seiner Lebensklugheit nahmen das Gute, das Nützliche und das Angenehme nicht im Geringsten Besitz eines von des anderen Gebiete; aber gleichsam wetteifernd wurden sie in Folge ihrer grossen Vollkommenheit noch glänzender jedes im eigenen Bereiche ». A tale emendazione il Böhtlingk fa buon viso, ma propone di leggere in c *tûgrasiddhau* invece di *tûgrasiddheḥ* e di far dipendere questo locativo da *vispardhamânâ iva* « gleichsam streitend um hohe Vollkommenheit ». Tutti questi ritocchi mi sembrano soverchi. Congetturo in b: *na vaiçyam*, vale a dire: *na vâ aiçyam*, e il senso allora torna perfettamente.

14. In c leggo col Böhtlingk: *bhairakṛtânyathâbhaḥ*.

15. Ottima e sicura è l'emendazione del Lüders in b: *raviprabhâvâstatamaḥprabhâvâ*, perchè indubbiamente deve aversi anche in b lo *yamaka* che ricorre in a, c, d. Cowell traduce: *mâyâpagateva mâyâ* con « *Mâyâ* as if free from all deceit ». Böhtlingk trova troppo libera questa traduzione, perchè non considera *apagatâ* in composizione con *mâyâ* e conseguentemente interpreta: « *Mâyâ* wie ein entschwundenes Trugbild ». Sto col Cowell. Interessante è vedere come parafrasa il traduttore tibetano (Leumann, S. N. o. A. B, pag. 198): « Sie war trotz ihres Namens Mâyâ der Erde gleich an Festigkeit ».

16. Leggo con Lévi e Böhtlingk in d: *uttamadevatâbhâ*. Anche qui come nella strofa precedente ricorre lo *yamaka*.

18. Tanto Lévi quanto Böhtlingk, attribuiscono a *duṣkuha* il significato di *incredulo*. Non so come mai Cowell traduca tale parola con « hard to be roused to wonder ».

Windisch (B. G., pag. 36) ravvicina questa strofa al passo I, 21, 6 del *Râmâyaṇa*.

19. Con l'aiuto del codice parigino leggo in d: *nando guhâyâm iva nâgarâjaḥ*. È strano che il Lévi conservi nel testo l'errata lezione *nandâgu°* e traduca secondo la vera lezione *nando gu°*: « comme le roi des *Nâgas Nanda* dans sa caverne ». La stessa immagine doveva fare avvertiti gl' interpreti che i *Nâga* qui non sono gli elefanti ma i serpenti. Che il *Bodhisattva* nell'atto di penetrare nell'alvo materno, venga paragonato ad un serpente che s' imbuca in una spelonca, si capisce, ma riesce invece goffissimo il ragguaglio con l'elefante che entri in una caverna la quale per giunta

deve essere appunto della fiumana *Nandâ*. Veramente il Lévi e il Cowell non si compromettono e non dicono se i *Nâga* sono serpenti o elefanti in quanto che ripetono tal quale la parola sanscrita senza nessun commento; ma il Windisch (B. G., pag. 35) traduce: « wie ein Elefantenkönig in ein Versteck der *Nandâ* » e aggiunge a pag. 166: « Nachdem *Açvaghoṣa* im ersten Verse vergleichsweise gesagt hatte, dass der *Bodhisattva* in den Leib der Mutter hineingegangen sei wie ein Elefant in einen heimlichen Ort der *Nandâ* (eines Flusses), kann er nicht selbst in einem zweiten Verse gesagt haben, dass er als ein Elefant hineingegangen sei ». Come si vede, il Windisch si vale della immagine *nandâguhâyâm iva nâgarâjaḥ* come di una prova per dimostrare spuria la strofa seguente. Ma la base del suo ragionamento viene ad essere scossa quando, come io credo fermamente, si debba leggere in d: *nando gu°*.

Il Windisch, ravvicinando questa strofa 19 ai corrispondenti passi degli antichi testi buddhistici, ha cercato di lumeggiare il valore dell'espressione *kâyât tuṣitât* (a) e dell'altra *smṛta eva* (c). Nella nota 1 a pag. 107 dell'opera citata, egli osserva: « *Kâya* hat dieselbe Bedeutung wie *nikâya*, vgl. *Tuṣitâd devanikâyât*, Lal. ed. Lefm. S. 60, 15 ». *Nikâya* significa, secondo me, *gruppo, classe, sodalizio*, ma il Windisch traduce sempre: « der *Bodhisattva* ist *im Stande der Tuṣita-Götter* ins Dasein getreten (pag. 93, 107, 166) ». E a pag. 35 si legge addirittura: « Abgeschieden *aus dem Tuṣita-Leibe* ». Il cielo degli dèi cosiddetti *Tuṣita* (beati), è diventato famoso nella letteratura buddhistica quale ultima dimora dei *Bodhisattva*. « Er ist höher » dice il Windisch, « als der Himmel der vier Welthüter, als der Himmel der alten brahmanischen Dreiunddreissig und als der *Yâma-devaloka*,

aber es sind über ihn im Laufe der Zeit noch viele andere Himmel gesetzt worden » (ibidem, pag. 105). Quanto a « *smṛta eva* » (c) sono perfettamente d'accordo col Windisch nell'interpretare, sulla scorta del *Mahâparinibbânasutta* e dello *Acchariyabbhutadhammasutta*: « mit der Erinnerung (an sein früheres Dasein) » (v. pag. 35, 93, 107, 166); e non già: « au moment même qu'elle pensait à lui » (Lévi), ovvero: « suddenly at a thought » (Cowell).

20. Due ragioni inducono il Windisch (B. G., pag. 166) a non credere genuina questa strofa. La prima ragione è stata già accennata nella nota precedente ed è che il poeta paragonando in 19 solo per via d'immagine l'entrata del *Bodhisattva* nell'alvo materno all'entrata di un elefante nella caverna della fiumana *Nandâ*, non poteva poi in 20 affermare che in realtà il *Bodhisattva* era penetrato nel seno di *Mâyâ* in forma di un elefante. La seconda ragione è che la strofa 20 è in metro *Vasantatilakâ*, mentre tutte le altre strofe del I *Sarga* fino a 84, ad eccezione di 23, 24, 27, sono in metro *Upajâti*. Come già si è visto, il primo argomento non regge, perchè il paragone non è fra il *Bodhisattva* e un elefante, ma tra il *Bodhisattva* e il re dei serpenti *Nanda*. Inoltre, l'atto del serpe che veloce entra e sparisce nel foro, illustra assai bene la rapidità con la quale il *Bodhisattva* penetra nel seno della madre, senza che questa si accorga di nulla. Tra 19 e 20 non ci sarebbe quindi nessuna incompatibilità. Se non che, il secondo argomento, la diversità del metro, ha veramente peso e può essere indizio di manipolazioni e interpolazioni che sarebbero avvenute non pure in questo, ma in altri punti del testo dei quali tratteremo fra breve (v. I, 23, 24, 27). Certo in codesta materia di possibili

rimaneggiamenti, la certezza assoluta è assai difficile a raggiungersi. Del resto, si dubita della genuinità non solo di questa, ma di tutte le prime 24 strofe del I *Sarga*. Il Windisch infatti afferma (pag. 36, nota 1): « So gut auch die Verse 1-24 sind, so ist doch ihre Echtheit, d. h. dass sie von *Açvaghoṣa* selbst herrühren, nicht über jeden Zweifel erhaben ». Confrontisi pure l'articolo del Leumann S. N. o. A. B. Spuria o non spuria la strofa 20 accenna indubbiamente al sogno di *Mâyâ*, del quale si parla diffusamente nella letteratura buddhistica posteriore. *Mâyâ*, si dice, quando concepì l'Eccelso, vide in sogno un elefante bianco con sei zanne. Il sognare che altri faceva di un elefante, era segno buono, prediceva soprattutto conseguimento di dignità e potenza regale. Nel sogno di *Mâyâ* la bontà dell'indizio veniva accresciuta dal fatto che l'elefante era bianco e aveva sei zanne. L'elefante bianco è annoverato tra le sette gemme di un *Cakravartin*, e le sei zanne non possono voler dire altro se non che l'elefante veduto in sogno da *Mâyâ* superava perfino *Airâvata* che ha soltanto quattro zanne (Windisch, op. cit., pag. 174-179). La spiegazione voluta dare dallo Speyer (Z. d. D. M. G. LVII, 1903, pag. 108) di *ṣaḍ dânta* (colui che è riuscito a dominare i cinque sensi e il *manas*), non mi pare possa reggere dopo la critica fattane dal Windisch (ibidem, pag. 179). Col Windisch non posso trovarmi d'accordo su questo punto soltanto: egli crede (pag. 166) che nel *Buddhacarita* non si faccia punto menzione del sogno di *Mâyâ*, e che le strofe 19 e 20 parlino solo del concepimento; a me pare invece che in 20 non sia fatta menzione *espressa* del sogno, *ma vi si alluda*, e mentre in 19 si parla del concepimento che avviene d'un tratto e rapidamente come l'entrata di un serpente in un foro, in

20 si aggiunge che contemporaneamente all'entrata nell'alvo materno il *Bodhisattva* assunse la forma di un bianco elefante con sei zanne, quella famosa forma che apparve in sogno a *Mâyâ*, come tutti sanno e non fa bisogno che il poeta ridica. In conclusione, posto che la strofa 20 sia spuria, l'interpolazione è stata fatta abilmente e accortamente, chè 20 non contraddice a 19, ma aggiunge un particolare importante della leggenda accennando al sogno di *Mâyâ*.

21. Quanto ai *Lokapâlâḥ* che scendono dal cielo per custodire il nascituro *Buddha*, confronta Windisch (B. G., pag. 113).

23-24. Le due strofe sono assai probabilmente una interpolazione. Oltre ad aversi il brusco cambiamento del metro, che non è più *Upajâti* ma *Çloka*, non è possibile che il poeta, dopo averci descritto in queste due strofe la nascita del Beato, venga fuori con un *tataḥ* nel distico seguente a descrivercela daccapo. Così fa osservare il Windisch (op. cit., pag. 122) e mi pare abbia ragione.

Secondo la leggenda, nello stesso giorno in cui nacque il Bodhisattva, vennero al mondo *Yaçodharâ*, *Chanda*, *Udâyin*, *Kaṇṭhaka* e *Ânanda*. Sembra pure che in quel giorno sia venuto fuori l'albero della *Bodhi*. Cfr. Kern (M. o. I. B., pag. 14).

25. Questa strofa è indubbiamente genuina, chè da essa in poi la versione tibetana e la cinese cominciano a concordare col testo sanscrito (Cowell, pag. 5, nota 1. Windisch, op. cit., pag. 122). *Puṣya* è una costellazione nella quale si trova la luna durante il mese che corrisponde all'ultima metà del

nostro dicembre e alla prima quindicina di gennaio. Windisch fa intanto osservare che le indicazioni circa la nascita del *Bodhisattva* sono oscillanti ed incerte, in quanto che alcuni testi lo fanno nascere in primavera, altri in autunno, ed altri infine, come il *Buddhacarita*, d'inverno (ibidem, pag. 122, nota 1; pagina 168, nota 2). Aggiunge pure il Windisch che il nostro poeta non fa menzione dei dieci mesi di gravidanza della regina *Mâyâ*.

27. Faccio accordare, sulla scorta di Lévi e di Cowell, *nirmale* con *ambudhâre*, non già con *mûrdhni*, come vuole il Windisch (op. cit., pag. 127).

Mandâra è uno dei cinque alberi del Paradiso.

Windisch crede questa strofa interpolata « da sein Versmass (*Vasantatilakâ*) von dem der übrigen Verse dieses Abschnittes abweicht, und weil die zwei Wasserströme erst I 35 an ihrem Platze sind (ibidem, pag. 127) ». Anche qui, come in I 20, non possiamo giungere alla certezza. Il Leumann (S. N. o. A. B. pag. 194, nota 2) ha pur fatto osservare che *Açvaghoṣa* « seems to have once repeated the contents of a stanza (XIII, 72) in another metre (XIII, 73) ».

28. Leggo in a col Kielhorn: *parivâryamâṇo*, e col Böhtlingk in c: *°jâlopari san°*.

29. Il Windisch (op. cit., pag. 184, 185, nota 1) segnala le fonti delle leggende alle quali accenna qui il poeta. *Aurva* trae il suo nome da *ûru* « *coscia* », perchè sua madre, una delle mogli di *Bhṛgu*, per sottrarlo alle persecuzioni degli *Kṣatriya*, i quali avevano giurato di sterminare tutti i discendenti di *Bhṛgu*, lo nascose, durante la gestazione, in una coscia (MBh. I, 178). La leggenda della nascita di *Pṛthu*

dalla mano di *Veṇa*, si trova nel *Viṣṇupurâṇa*, I, 13, 8 sgg. Quanto a *Mândhâtar* egli non ebbe madre, ma uscì fuori da un fignolo spuntato sulla testa di *Upoṣadha* suo padre (*Divyâvadâna*, pag. 210). Altri esempi di nascite miracolose sono quelli di *Droṇa* (MBh., I, 130), di *Kṛpa* e *Kṛpî* (ibidem), di *Dhṛṣṭadyumna* e *Draupadî* (MBh., I, 167), di *Sîtâ* (*Râm.*, I, 66, 13 sgg).

30. In d il pronome relativo *yaḥ* dipende dal dimostrativo *tasya* che ricorre in 29 d; quindi le strofe 29 e 30 non debbono considerarsi separate ma strettamente unite grammaticalmente e ideologicamente. La nascita di *Buddha* fu un portento non meno di quella di altri eroi leggendari (dice 29): infatti (soggiunge 30) Egli non venne fuori dall'utero ma dal fianco della madre (cfr. 25 c: *pârçvâd jajñe*), non nacque ignaro, come tutti gli altri bambini, ma sapiente e parve quasi caduto dal cielo. Inoltre, il primo emistichio: *krameṇa garbhâd abhiniḥsṛtaḥ san*, accenna indubbiamente alle nascite anteriori di *Buddha*, nelle quali Egli era gradatamente (*krameṇa*) passato da una matrice meno nobile in altra sempre più nobile. « The being » dice il Kern, « who one day should appear as *Gautama Buddha*, went through numberless births during incalculable ages before he attained Buddhahood, after receiving the prediction to his future destiny from 24 *Buddhas* » (M. o. I. B., pag. 66).

Tutto codesto non mi pare risulti dalla versione di Cowell: « Having thus in due time issued from the womb, he shone as if he had come down from heaven, he who had not been born in the natural way, — he who was born full of wisdom, not foolish, — as if his mind had been purified by countless aeons of contemplation ».

Poco chiara è anche la traduzione di Sylvain Lévi: «Sorti, dans l'ordre des temps, du sein maternel, il brillait comme au sortir du ciel, car il n'avait pas été engendré dans une femme; il avait comme purifié son être pendant de multiples périodes. Il naquit parce qu'il voulait naître et non par folie».

32. A *mahârhajâmbûnadacâruvarṇaḥ* (c) Windisch (op. cit., pag. 136) ravvicina opportunamente: *kanakagirinikâsa* (Lal., pag. 92, 12). Aggiunge in una nota che il colore giallo era considerato quale pregio di bellezza anche in altri uomini, non già soltanto in *Buddha*.

33. È merito del Windisch (pag. 136) l'avere dato di *abjasamudgatâni* la retta interpretazione mercè il confronto col passo del Lal., pag. 93, 12: *pâdau nikṣipate yatra bhûmau padmavarâḥ çubhâḥ abhyudgacchantato (?) mahyâṃ sarvaratnavibhûṣitâḥ*.

Quanto ai sette passi, non si sa capire perchè debbano essere sette. Che anche la sposa faccia sette passi durante la cerimonia nuziale descritta dai *Gṛhyasûtra* e alla quale accenna il Windisch (pag. 132, nota 1), non spiega nulla. Anche negli antichi testi pâlici è fatta menzione dei sette passi (Windisch, pag. 135).

34. Anche la più antica tradizione pâlica contiene, osserva il Windisch, «das Ausschauen nach allen Himmelsgegenden und die ersten Worte» (ibidem, pag. 135).

35. Cfr. la strofa 27 e il relativo commento. Vedi pure: Windisch, op. cit., pag. 129.

36. Leggo con Lüders in c: *yaṃ gauravât*. Quanto a *vaiḍûrya* che ho tradotto « berillo » confronta la nota 1 del Windisch (op. cit., pag. 117). Notisi pure che i particolari contenuti in questa strofa sono propri del *Buddhacarita* e non ricorrono nel canone pâlico (Windisch, ibidem, pag. 137).

37. In c leggo con Lévi e Böhtlingk: *adhârayan pâ°*. Il bianco parasole viene menzionato anche nel canone pâlico (Windisch, pag. 135).

38. Con « *yam avyajan* » *Açvaghoṣa*, che conosce a perfezione l'antico canone pâlico, allude certamente al *vîjana* o al *câmara* dei testi canonici (Windisch, pag. 135).

39. Il Windisch (op. cit., pag. 136, nota 1) giustamente osserva che la serie delle proposizioni relative le quali fanno capo a *tasya anuttarasya* della strofa 35 cd, viene ad essere interrotta da questa strofa 39. Si tratta dunque di una interpolazione o di una lezione errata? In d quel dativo *hitâya* non è forse una congettura del Cowell? A questa difficoltà segnalata dal Windisch, aveva pur posto riparo il Leumann (Z. A. B., pag. 85) facendo osservare che la strofa 39 è unita alla precedente dalla copula *ca* e leggendo: *hito 'yam* sulla scorta dei mss. CP (i quali recano: *hito yaḥ*), « wozu » aggiunge il Leumann « *iti* zu ergänzen ist ». La congettura del Leumann mi pare eccellente e forse è rimasta ignota al Windisch.

43. Leggo in b con Böhtlingk e Kielhorn: *vanam âpupûre*. Vedasi pure il passo analogo citato da Leumann (Z. A. B., pag. 85-86) a sostegno di tale emendazione: *sa-pârṣadair ambaram âpupûre* (*Jâmbavati* nella edizione di Borooah, pag. 49, 18).

44. Leggo in a con Böhtlingk: *prapheluḥ*, invece di *praphulluḥ*, che non può essere usato transitivamente; e in d bene pure emenda Böhtlingk: *°âttavânam*.

45. Sono d'accordo con Böhtlingk nello scartare l'interpretazione data da Cowell a *tat* in d. *Tat* non può significare *there* o *then*. Ma non resto nemmeno persuaso dalla spiegazione del Böhtlingk il quale vorrebbe invertire l'ordine delle strofe 44 e 45, talchè quest'ultima seguirebbe la 43ma e così *tat* potrebbe riferirsi a *vanam* (43 b). Lasciando stare che *vanam* è una lezione congetturale, è manifesto che il Böhtlingk qui sfugge alla difficoltà, non la risolve. Secondo me *tat* è un neutro denso di significato e sta per *tat sarvam* a designare tutto l'insieme delle cose dette innanzi, l'intera scena descritta dal poeta nelle strofe precedenti.

46. Böhtlingk vorrebbe eliminare in c lo sproposito grammaticale *sasarjatuḥ* e leggere invece *sasâdhatuḥ*. Ma le forme grammaticali errate sono nel *Buddhacarita* troppo frequenti per dubitare che non sieno da addebitare al poeta, il quale, come dice il Kielhorn, fu certamente un grandissimo poeta, maestro a molti in molte cose, ma di un valore che mal si lascerebbe misurare alla stregua della conoscenza che egli aveva della grammatica (pag. 366, nota 1). Noi quindi ci contenteremo di segnalarli codesti spropositi di *Açvaghoṣa*, ma li conserveremo nel testo perchè ci sembrano interessantissimi.

47. Leggo con Speyer in b: *dadṛçur na pûrve*. L'ampio ed esauriente commento del Dahlmann (D. M. a. E. u. R., pag. 144 sgg.) a questa strofa, dimostra

che *Açvaghoṣa* allude alla leggenda mahâbhâratiana relativa a *Sârasvata* e a *Sâtyavata*. Di *Sârasvata*, figlio della dea dell'eloquenza, si racconta che durante una carestia fu solo a conservare i *Veda*. Tutti gli altri saggi, tormentati dalla fame, li dimenticarono e, passato il pericolo, si volsero a *Sârasvata* perchè ridasse loro la sapienza perduta, e quegli li accontentò. *Sârasvata* superò gli antichi saggi perchè recitò un quinto *Veda* il quale deve essere inteso nel senso di *âkhyâna* in genere, non già di *Mahâbhârata* in ispecie. L'operosità di *Sârasvata* si svolse nell'età del più antico *Manu*. Se non che egli nell'età *Kali* torna a nascere e per il suo colorito bruno viene chiamato *Kṛṣṇa Dvaipâyana*. Fu nipote di *Vasiṣṭha*, perchè questi generò *Çakti*, da cui nacque *Parâçara* padre di *Kṛṣṇa Dvaipâyana*. Questo *Kṛṣṇa Dvaipâyana* è *Sâtyavata*, è il *Vyâsa* che divise in molte parti il *Veda*, cioè il quinto *Veda*, inteso nel senso vero e proprio di *Mahâbhârata*. Nell'epiteto *açaktiḥ* dato da *Açvaghoṣa* a *Vasiṣṭha* si nasconde un giuoco di parole che anche prima di Dahlmann, segnalò Sylvain Lévi: sebbene *Vasiṣṭha* fosse *Çaktivân*, avesse cioè un figlio chiamato *Çakti*, tuttavia fu *açaktiḥ*, cioè incapace a dividere, come pur fece poi il nepote, i *Veda* in molte parti.

48. Mentre la strofa precedente mi sembra essere stata assai bene interpretata e lumeggiata dal Dahlmann, non riesco a convincermi della spiegazione che egli dà di questa strofa 48. La parola *padyam* dovrebbe (op. cit., pag. 151) designare il *Râmâyaṇa* e non si contrapporrebbe a un'opera antica redatta in prosa, ma alla più vetusta poesia dei *Purâṇa* e degli *Itihâsa*. *Vyâsa*, dice il Dahlmann, è autore del *Mahâbhârata* chiamato da *Açvaghoṣa* un *Veda*; *Vâlmîki* invece è autore del *Râmâyaṇa* chiamato da *Açvaghoṣa*

un *padyam*, cioè un *kâvyam*. «Nelle espressioni adoperate da *Açvaghoṣa* si riflette puramente e semplicemente l'antichissima tradizione indiana circa il carattere peculiare dei due *âkhyâna*: il *Mahâbhârata* è un *Veda*, il *Râmâyaṇa* un *kâvya*».

Inoltre in *sasarja* il Dahlmann vorrebbe trovare un'altra prova della esattezza della sua interpretazione. Secondo il *Kâvyâdarça*, un *kâvya* vuole essere diviso in *sarga*. L'espressione dunque «*sasarja padyam*» di *Açvaghoṣa* sarebbe analoga a quella del *Mahâbhârata* (I, 63, 88) «*vivyâsa vedân*» e significherebbe: «divise in *sarga* il *kâvya Râmâyaṇa*».

Non posso fare a meno di ammirare la dottrina e l'acume ermeneutico di cui fa sfoggio il Dahlmann a proposito di questo passo, ma *ati sarvatra varjayet* e mi pare appunto che qui si ha un eccesso di dottrina e di acume. Innanzi tutto *nâdaḥ* non significa «die Stimme», e anche volesse dir questo, come mai *una voce* potrebbe dividere in *sarga* un *kâvya*? Importa molto di non allontanarsi dal significato fondamentale delle parole; però *nâda* designa il *grido, l'esclamazione*, e *padya* semplicemente lo *çloka*, non già il *Râmâyaṇa*.

Chi ha visto chiaro in questa strofa è stato il Leumann (Z. A. B., pag. 86), il quale ha saputo dare del passo una interpretazione piana, naturale, precisa e, secondo me, sicura. Il suo ragionamento può riassumersi così: «*padya*, come ha dimostrato Jacobi (Gött. Gel. Anz., 1896, pag. 78), è nome dato allo *çloka* che *Vâlmîki*, punto da compassione, recitò quando di una coppia di uccelli vide il maschio trafitto dal dardo del cacciatore. *Cyavana* ebbe in vita un caso analogo. Una volta fu preso nella rete insieme ai pesci coi quali viveva nell'acqua, e vedendoli miseramente morire, uscì in parole di commiserazione.

Se non che l'esclamazione di *Vâlmîki* creò la famosa forma metrica detta *çloka*, ma quella di *Cyavana* non diede vita a nessun verso immortale ».

La congettura del Böhtlingk « *valmîkanandaç ca sa°* » non è punto accettabile, perchè *nâda* designa assai bene il grido di dolore di *Vâlmîki* e deve essere lasciato nel testo.

Quanto al secondo verso della strofa, il Windisch fa osservare che *Açvaghoṣa* considerava la medicina come una scienza antichissima (B. G., pag. 52).

49. Felicissima e sicura è l'emendazione del Lüders in b: *tad Gâdhinaḥ sûnur avâpa râjâ.*

50. Leggo in c con Lévi e Cowell: *çaureḥ*. Il nepote di *Çûra* è *Kṛṣṇa*.

Quanto a *Janaka*, Cowell opportunamente rimanda alla *Chândogyopaniṣat* (v. 3, 7). Cfr. pure Leumann (S. N. o. A. B., pag. 198).

51. In c divido con Speyer: *ca hi tâni tâni.*

60. Cowell attribuisce carattere, stirpe, sapere ed età al re, non già al santo; ma *jñâna* e *vayaḥ* come mai possono essere attributi di *Çuddhodana*? Sylvain Lévi è d'accordo con me.

61. In a i *nṛparṣayaḥ* sono gli antenati di *Çuddhodana* e *te* mi sembra essere più il genitivo del pronome di seconda persona anzi che il nominativo plurale di *saḥ*. *Asita* insomma vuol dire: « se tu *Çuddhodana* sei così perfetto, è anche perchè segui l'esempio dei tuoi gloriosi avi ».

Ho interpretato in b *sûkṣmâṇi* non già secondo Cowell: « trivial » o « which were trifling in compari-

son with duty; » bensì: « scarse ». Cfr. III, 10 c. Non mi riesce cavare nessun costrutto dalla lezione di Sylvain Lévi: *bhûkṣmâṇi dhanâni.*

63. Del vessillo d'*Indra* è pure parola in VIII, 73.

65. Cfr. VI, 54; VII, 57; VIII, 55; X, 9. Sylvain Lévi legge in a: *cakrâṅkapâṇim* e sembra dargli ragione il passo del Buddhacarita VI, 54 b: *cakramadhyena pâṇinâ.* Se non che in VIII, 55 d, troviamo: *sacakramadhyau caraṇau*, e allora la lezione del Cowell sembra la vera. Credo che il disco, al pari della membrana a forma di rete, appartenesse non solo alle mani ma anche ai piedi dell'Eccelso, però tanto la lezione di Lévi quanto quella di Cowell risponde a verità ed è indifferente scegliere l'una o l'altra.

66. In c leggo con Sylvain Lévi: °*virañcitâçrur ni*°; e in d con Böhtlingk: *caiva tri*°. Leumann (Z. A. B., pag. 86) accetta anche egli la lezione *virañcita*, ma non so perchè tralasci di menzionare Lévi. Aggiunge poi: « *Virañcita* deriva dal verbo Pkt *virañc*, più esattamente *viriñc*, che (al pari di *muñc* da *muc*) viene da *vi-ric*. Il nome di *Brahman* che assume tante forme: *Viriñca, Viriñci,* (*Viriñcana, Viriñcya*) — più raramente con a: *Virañca* ecc. — è un sinonimo prâkritico di *sraṣṭṛ* 'emanator' ».

67. In b leggo con Lüders: *snehâtsvaputrasya nṛ*°.

68. Si accetti in a la splendida emendazione di Lüders: *svalpântaraṃ yasya vapuḥ surebhyo ba*°.

70. Cowell chiama *obscure* questa strofa, ma essa invece è chiarissima se col sussidio del codice parigino si legga in d: *supto 'pi putre 'nimiṣaikacak-*

suḥ. Sylvain Lévi anche qui, come in I, 19, conserva nel testo sanscrito l'errata lezione: *supto pi putro*, e poi traduce secondo la vera: *supto pi putre* (gardant dans mon sommeil un œil ouvert sur mon fils).

71. Non c'è nessun dubbio che in d si deve leggere, secondo la lezione del codice parigino: « *yad avocam asti* ».

79. Sylvain Lévi e Cowell vedono in *mohatamaḥ* due sostantivi distinti che corrispondono a due battenti della porta. Ma in I, 74 c *mohatamaḥ* significa « tenebra dell'errore » e non già « errore e tenebra ». Si tratta dunque di una sola immagine e conseguentemente di una porta che ha un solo battente.

81. Tre emendazioni congetturali si hanno per b:
1. *tat saumya çocyo hi manuṣyaloko* (Böhtlingk);
2. *tat saumya çocyo hi manuṣyaloke* (Kern);
3. *taṃ saumya çoceha manuṣyaloke* (Leumann).

La terza congettura è evidentemente la più persuasiva ed è quella che abbiamo accettata.

83. In d bisogna leggere senz'altro, come giustamente Böhtlingk avverte: *svâm api sâravattâm*.

84. La mia interpretazione di d segue quella di Lévi e Speyer.

86. In a congetturo: *kṛtamatimanu°*. In b ricorre di nuovo la parola *mati* ed è evidente, per l'andamento del periodo e per il senso della frase, che il significato di *mati* in b sia lo stesso di *mati* in a, riproduca anzi l'intero concetto espresso da *kṛtamatiṃ munivacanaçravaṇe 'pi*.

Quanto al nepote di *Asita*, alcuni testi vogliono si chiamasse *Nâlaka*, altri *Naradatta* (Kern, M. o. I. B., pag. 14, nota 4).

87. Sono completamente d'accordo col Cowell nel considerare superflua ogni emendazione. In b Kielhorn legge: *viṣayagatâni vi°* e traduce, come del resto anche Sylvain Lévi: « der König gab die Freiheit allen Gefangenen in seinem Reiche ». L'idea è certo più grandiosa e poetica, ma io credo si tratti qui dei soliti piaceri del senso (*viṣaya*) paragonati ai soliti ceppi (*bandhana*).

Non mi sembra nemmeno necessaria in d l'emendazione del Bühler chiamata *vortrefflich* dal Böhtlingk: *priyatanayaḥ tanayasya*.

Quanto allo *jâtakarma* cfr. *Manu*, II, 29.

88. In a leggo col Böhtlingk: *ahaḥsu caiva*; e in d pure col Böhtlingk: *paramamatâḥ sa su°*.

91. Non riesco a persuadermi della nuova interpretazione proposta dal Windisch (B. G., pag. 33) delle parole: *abhajata çivikâṃ çivâya* (offrì una lettiga in omaggio a *Çiva*). Questa offerta della regina mi sembra proprio intempestiva e si trova a disagio come una intrusa tra gli altri particolari della narrazione. Invece è così naturale che il poeta, avendo accennato nella strofa precedente alla risoluzione del re di fare la sua entrata trionfale in città con l'augusto neonato, proceda nella narrazione a dirci che la regina col bambino prese posto in una magnifica lettiga; in quella lettiga di cui pure si parla spessissimo nei testi citati dallo stesso Windisch (pagina 122, 149) e cioè nella *Nidânakathâ* (Jât. 1, pag. 52, 8-27) e nel *Mahâvastu* (II, 25, 15 bis, 26, 2).

93. Bene osserva il Böhtlingk che *bahuvidhapuṣṭiyaçaskaram* non è un avverbio ma accorda con *idam idam*; a me non pare tuttavia che si debba leggere in c: °*damatihar*°. L'*iti* sta benissimo e rende più che mai viva la descrizione del re che, passando di camera in camera tra due ali di cortigiani, distribuisce a questo e a quello doni ed onori, ripetendo: « questo a te e questo a te ». La concisione estrema dello stile di *Açvaghoṣa*, che potrebbe essere documentata da molti esempi, pare mi dia il diritto di vedere in quell'« *idam idam iti* » assai più che non dicano le parole prese in sè e per sè.

LIBRO II

2. Accetto in c la sicura emendazione del Kielhorn: *naikân sa nidhîn avâpa.*

3. L. Finot (N. s. l. B., pag. 543) giustamente osserva che *maṇḍala* qui e in v, 23 non significa: « *to go round in circles* » (Cowell), ma designa una palizzata circolare, chiamata oggi *kheddaḥ*, nella quale i cacciatori, con l'aiuto di elefanti addomesticati, costringono gli elefanti selvaggi ad entrare.

4. Non so spiegarmi perchè Kern suggerisca di emendare in b: *âbhûṣitair lam°*. Mantengo ferma la lezione dei codici: *abhû°* e considero *nânâṅkacihnair navahemabhâṇḍaiḥ* come due *bahuvrîhi* riferentisi a *turaṅgaiḥ* (c). La vera interpretazione di *âptaiḥ* (d) è stata data dal Kern.

5. Non mi è sembrato necessario di accettare in b la emendazione del Kern: *sâdhûrajaskâḥ* (mit guten Eutern versehen). La congettura è felice ma ragioni paleografiche vi si oppongono.

6. Böhtlingk preferisce leggere in d sulla scorta del ms. C: *°parastu nâsa.*

7. La versione di Cowell: « with the sound of gentle winds and clouds » non mi soddisfa. *Manda* significa lento e bene anche designa un dolce zeffiro

(cfr. *mandaṃ mandaṃ nudati pavanaḥ*; Megh., I, 9), ma serve altresì ad esprimere un tono basso e flebile (cfr. *mandaṃ mandaṃ çabdam akarot*; Pañc. 173, 1). Nella nostra strofa *manda* si riferisce quindi ad *anila* e a *meghaçabda*. Il poeta insomma vuol dire che non soltanto i venti erano soavi ma che i tuoni non erano fragorosi e quindi non spaventavano.

8. Leggasi in a col Böhtlingk: *ruroha sasyam pha°*; ma in c non so capire perchè *caivauṣadhayaḥ* debba cambiarsi in *caitrauṣa°*.

10. Questa strofa ha dato molto filo da torcere agli interpreti. Cowell legge in a: *yacca pratibhvo vi°*. Böhtlingk si sbizzarrisce a proporre emendazioni e prima legge: *yacca pratibhvo vibhave 'pi çaṅkyam*; poi: *yatra vratibhyo vibhave 'pi çaṅkye*, aggiungendo in c la correzione: *°dhano 'pi cârtham*. Kielhorn legge in a: *yacca praribhyo vibhave 'pi gamye*, e in c: *°dhano 'vicârya*. Segue Finot il quale giustamente osserva: «il est superflu de recourir à un mot aussi inusité que *praribhyo*», ma cerca poi di difendere la lezione del Cowell chiamandola «sûre», in quanto che *pratibhvo* per *pratibhuvo* è una forma perfettamente regolare (Whitney, par. 352). Gli altri interpreti, Kern, Lüders, Leumann, Speyer, tacciono.

Innanzi tutto osserviamo che i codici recano concordemente: *pratibhyo*. È evidente che qui il poeta ha formato con arditezza un composto avverbiale da *prati bhiyaḥ* divenuto gradatamente: *pratibhiyaḥ*, *pratibhyaḥ* (analogamente a *pratibhvaḥ* da *pratibhuvaḥ*) e infine *pratibhyo* dinanzi a sonora. «*Pratibhyaḥ*» viene quindi opportunamente a confermare l'ottima emendazione di Kielhorn in c: *'vicârya*. Quello che si suol fare *con timore* (*pratibhyaḥ*), si

faceva invece francamente e senza nessuna reticenza (*avicârya*) nel regno di *Çuddhodana*. L'antitesi è evidentissima.

Questa mia spiegazione posso ben presentarla come sicura.

11. La sicura interpretazione del primo emistichio proposta dal Leumann, rende superfluo che io qui ripeta le emendazioni erronee di Cowell, Böhtlingk, Kielhorn e Kern. Il Leumann fondandosi sul ms. C, legge: *nâsauvadho bandhuṣu nâpyadâtâ*, e traduce: « Unter Verwandten gab 's keinen, der nicht die Manenspenden (*svadhâ*) darbrachte und der nicht freigebig war ». Da *svadhâ* il poeta avrebbe formato il derivato aggettivale *sauvadhaḥ*, con l'a privativo *asauvadhaḥ*. Sebbene i due vocaboli non sieno registrati nel dizionario di Pietroburgo, non esito ad accettarli come ardita formazione di quello stesso poeta che nella strofa precedente da *prati bhiyaḥ* crea il modo avverbiale *pratibhyaḥ*. Tuttavia considerando che la maggioranza dei codici legge: *nâço vadho ban°*, credo possibile una seconda emendazione: *nâçaucadho ban°*, nella quale sarebbe conservato lo ç. Lo scambio tra *v* e *c* è tanto frequente che non ha bisogno d'essere difeso. *Au* per *o* sarebbe documentato dal codice C. L'espressione *açaucam* o *âçaucaṃ dhâ* è comunissima nei testi sanscriti, e da essa il poeta ha ben potuto formare il derivato aggettivale: *açaucadhaḥ*.

13. In b emenda senz'altro: *svarga ivâ°*.

15. La lezione del Cowell in d *purâṇyaraṇyâni ya°* (the cities were healthy like forests), non si può assolutamente accettare. È strano che il Böhtlingk

la lasci passare e creda che possa essere suffragata dal passo VIII, 13. Accetto pienamente il ragionamento del Kielhorn e sono persuaso che nella lezione *purâṇyaraṇyasya* dei mss. CD si nasconda il nome di un antico re. Kielhorn congettura: *purâdyarâjasya*; ma mi pare impossibile che *ṇ* sia stato introdotto falsamente due volte e che il poeta dopo aver nominato qui *Manu* con l'epiteto *âdyarâja*, torni daccapo a menzionarlo nella strofa seguente. Poteva *Açvaghoṣa* aver penuria di esempî per illustrare la perfetta prosperità del regno di *Çuddhodana?* Prima lo ha paragonato al regno di *Yayâti* per l'assenza degli avari e dei malvagi, poi lo paragonerà a quello di *Manu* per il trionfo della giustizia e l'estinzione del peccato, e qui certamente deve paragonarlo a qualche ben noto principe del passato, famoso per l'indipendenza del suo impero, per la pace e la prosperità del suo regno. Vien subito fatto di pensare a *Râma* che è chiamato spesso *cakravarti*. Leggo quindi in d: *purâṇarâmasya ya°*. Nella mia congettura, che del resto propongo con la massima riserva, si ha il vantaggio di conservare nel primo posto il *ṇ* e di evitare la ripetizione dell'esempio di *Manu* la quale, secondo il Kielhorn, è un argomento in favore, secondo me, un ostacolo alla lezione: *purâdyarâjasya*.

16. Leggo in d: *kaluṣaṃ çaçâma*.

17. Cowell traduce il primo verso: « Since at the birth of this son of the king such a universal accomplishment of all objects took place... »; ma bene gli fa osservare il Böhtlingk: « Die *sarvârthasiddhi* erlebte der Königssohn an sich selbst ». *Açvaghoṣa* spiega esattamente l'etimologia del nome *Sarvârtha-*

siddha. Nel *Lalitavistara* invece *Çuddhodana* impone il soprannome al figlio, esclamando: «invero per il fatto solo ch'egli è nato io sono venuto a capo di ogni mio intento» (cfr. Windisch, B. G., pag. 150).

18. In d non mi sembra opportuna l'emendazione proposta da Lüders: *tato nivâsâya di°*. Per ciò che riguarda la morte di *Mâyâ*, confronta Kern (M. o. I. B., pag. 13, n. 4). Che nella nostra strofa sia leggermente velato un mito, secondo vuole il Kern, non mi riesce scoprire.

19. Questa zia materna del *Bodhisattva*, si chiamava *Prajâpatî Gautamî* (Kern, M. o. I. B., pag. 15).

21. Credo di essermi apposto nella interpretazione di *ratnâvalîç causadhibhiḥ sagarbhâḥ* che il Cowell, come giustamente osserva il Böhtlingk, non traduce bene con «strings of gems exactly like wreaths of plants», ma che nemmeno il Böhtlingk ha inteso. Egli infatti corregge arbitrariamente *sagarbhâḥ* in *sagandhâḥ* ed ottiene il senso di *collane di perle olezzanti come erbe profumate*. *Oṣadhi*, faccio intanto osservare, non significa *erba odorosa* ma *erba medicinale*. Ai profumi si era già provveduto regalando al giovanetto i *mahârhâṇi candanâni*, ed occorreva dopo quelli offrirgli dei mezzi atti a preservarlo dalle malattie e dai veleni. Che nell'India si creda alla virtù magica di erbe che solo portate addosso preservino dai mali, è un fatto noto che non ha bisogno d'essere documentato. Si tratta dunque di collane di perle bucate e riempite di erbe medicinali provviste di virtù magica. Nel *Nîtisâra* (VII, 10) si parla di una gemma che i principi debbono portare addosso per preservarsi dai veleni. Il Commen-

tatore la chiama *garuḍodgâra* e cita il seguente *çloka:*

« *racito garuḍodgâramaṇir yasya vibhûṣaṇam sthâvaraṃ jaṅgamaṃ tasya viṣaṃ nirviṣatâṃ vrajet* ».

Il Lüders accetta senz'altro la correzione di *sagarbhâḥ* in *sagandhâḥ* e se ne vale per proporre in seguito (II, 43 c) l'emendazione: *guṇagarbhavanti*, che ci sembra anch'essa inopportuna. (Cfr. anche V, 44 b).

22. Leggo in d con D P: *tantrîça câ°* e vedo nei carretti e nelle mucche provvedute di gualdrappe e di redini, altri giocattoli offerti al principino. Nella strofa precedente si parla dei *mṛgaprayuktâḥ rathakâḥ haimâḥ*, nella nostra strofa (c) si fa daccapo menzione dei *rathâḥ*, che a differenza dei primi sono più grandi; e dovrebbe in d venir fuori una terza specie di carri (*gantrîḥ*)? La lezione *tantrîḥ* mi pare s'imponga.

25. Leggo in d col Kern: *vṛddhir bhavecchâkyakulasya râjâ.*

26. In d Lüders legge: *striyam âjuhâva*. La mancanza di *iva* non mi pare punto sufficiente a far scartare la assai più significativa lezione dei codici: *çriyam âju°*.

28. Non credo che il Cowell si sia apposto traducendo *vâsam âdiçati sma* con « had a dwelling prepared for him » e *bhûpracâram* con « apart from the busy press ». Böhtlingk e Windisch traducono *bhûpracâram* con « den Erdboden betreten ». A me pare che *âdiç* sia nel senso di *ordinare* e *pracâram* significhi nient'altro che « das Wandeln ». All'ordine dato

al principe di dimorare nella parte interna del palazzo, segue naturalmente il divieto di uscirne, di vagare per le terre e conoscere la realtà della vita e del dolore.

29. Secondo Cowell, *bhûmau vimâneṣviva rañjiteṣu* significa: «gaily decorated like heavenly chariots upon the earth». Attribuisco a *rañjita* il solito significato di «*innamorato di, trovando piacere in*» e da esso faccio dipendere il locativo *bhûmau*.

31. Leggo col Böhtlingk in a: *lalitaiçca hâvair ma°*; e col Lüders in b: *gataiḥ sakhelair ma°*. In d conservo la lezione *vañcita* che dà un senso chiarissimo e rende superflua l'emendazione *kuñcita* suggerita dal Böhtlingk e accettata dal Lüders, il quale però si vede costretto a dare a *kuñctia* il valore di sostantivo. Io intendo che le mezze occhiate lanciate di soppiatto e pur tanto espressive restavano vinte e quasi prive di valore (*vañcita*) in confronto dei cenni eloquenti fatti dalle mobili sopracciglia. Questo significato di *restare ingannato, sopraffatto, deluso* è proprio della radice *vañc* nella forma passiva.

La strofa, come ha fatto osservare il Lüders, corrisponde alla 25ma del Libro IV la quale, ad esclusione di *vâc*, menziona gli stessi sostantivi, privi però dei rispettivi aggettivi *lalita, sakhela, madhura, bhrûvañcita*.

32. La interpretazione del Cowell: «he fell from the roof of a pavilion and yet reached not the ground, like a holy sage stepping from a heavenly chariot» non si può assolutamente accettare e il Böhtlingk giustamente osserva: «es ist hier von

keinem wunderbaren Sturze, sondern von einem ruhigen Verbleiben an einem behaglichen Platze die Rede ».

34. L'emendazione proposta da Finot in d: *na saṃravañje viṣasañjananyâm*, è sicura e rende inutile citare le correzioni, assai meno persuasive, proposte da Böhtlingk e da Speyer. « La *sañjananî* », dice Finot (N. s. l. B., pag. 543) « est une variété du désir immodéré, *lobha* (Dhammasaṅgaṇi, éd. E. Müller, par. 1059) ».

36. In c non mi sembra necessaria l'emendazione del Böhtlingk: *akṛçaṃ kṛ°*. Nel giuoco di parole *akṛçe kṛçânau* e *kṛçanam* la sillaba finale vuole essere diversa. Parimenti, l'antitesi tra *akṛçe* e *kṛçânau* verrebbe a perdersi, se si leggesse, come vuole il Böhtlingk, *akṛçam*.

38. Leggo in b col Böhtlingk: *na ca vipriyaṃ tat*. L'ultimo verso è interpretato dal Böhtlingk così: « per lo stesso pudore verso se stesso, egli non riusciva a dire la falsa lusinga o la rude verità ».

39. Il merito di aver fatto capire questa strofa, è tutto dello Speyer. Nè il Cowell nè il Böhtlingk avevano intuito che i *kâryavantaḥ* designano qui *gli attori e i convenuti in giudizio* e che *vyavahâra* deve essere preso in senso di *amministrazione della giustizia*. Non vedo però la necessità di emendare il secondo verso così come vuole lo Speyer: *çivaṃ siṣeve vyavahâraçabdaṃ yajñaṃ hi mene na tathâ yathâ tam*. Attenendomi quasi completamente alla lezione dei mss., leggo: *çivaṃ siṣeve vyavahâralabdhaṃ yajñaṃ hi mene na tathâ yathâ tat*. Evidentemente

çivam è sostantivo neutro e significa *prosperità, salute, fausto premio.*

La congettura del Lüders in d: *vimene na ta*° non mi persuade. Tutta la strofa è dedicata ad un solo argomento: alla rettitudine del re in materia di giustizia; però non mi pare possibile che *vyavahâra* abbia, come vuole il Lüders, il senso di « *weltliches Leben* » quando immediatamente prima si parla dei *kâryavantaḥ*. L'idea poi di mettere in seconda linea il sacrificio è in perfetta armonia con quello che sempre si rivela lo spirito del nostro poeta. *Açvaghoṣa* non si lascia sfuggire nessuna occasione per contrapporre alla religione puramente formale delle cerimonie e dei riti, quella della coscienza illuminata e pura. Già nella strofa 37 il poeta ha menzionato accanto alle acque dei sacri stagni, quelle che servono a lavare l'anima e si chiamano virtù; accanto al *Soma* prescritto dal *Veda* e che si voleva infondesse al vate la virtù della chiaroveggenza, quell'altro liquore inebbriante che nasce spontaneamente, senza manipolazioni, nel cuore mondo d'ogni passione. La interpretazione del Lüders: « und ebenso schätzte er auch das Opfer, wie es sich gehört, nicht gering », fa dire al poeta proprio l'opposto di quello che, secondo me, egli ha voluto dire.

40. Accetto in d l'ottima congettura di Kielhorn: *dviḍdarpam udvṛ*°.

41. Sarei disposto a rinunziare anche io, come gli altri interpreti, a qualunque tentativo di spiegare questo strano indovinello. Tuttavia mi pare che, trattandosi qui della condotta di un principe, sia lecito pensare ai precetti e alla terminologia dei *Nîtiçâstra*. Quell'uno che *Çuddhodana* disciplinò

sarebbe quindi *Çuddhodana* stesso, i sette che custodi sarebbero i ministri, i quali secondo *Manu* debbono essere appunto sette (VII, 54), gli altri sette che abbandonò alluderebbero ai sette vizi dei quali è parola in *Manu* (VII, 50-52), e finalmente i cinque che difese adombrerebbero i cinque elementi essenziali dello Stato: ministri, territorio, fortezze, tesoro ed esercito (*Manu*, VII, 157). Nel primo *trivarga* mi par di vedere il *dharma*, l'*artha* e il *kâma*, e nel secondo lo *kṣaya*, lo *sthâna* e la *vṛddhi*. Parimenti il *dvivarga* designerebbe la prima volta il *daivam* e il *puruṣakâra* e la seconda volta il *kâma* e il *krodha*. Posso ingannarmi nei particolari, ma credo fermamente che *Açvaghoṣa* qui adoperi il linguaggio dei *Nîticâstra* i quali sono soliti attribuire determinati concetti a determinati numeri. Basti ricordare lo *çloka* 42 (VIII) del *Nîtisâra*:
« *aṣṭaçâkhaṃ caturmûlaṃ ṣaṣṭipattraṃ dvaye sthitam ṣaṭpuṣpaṃ triphalaṃ vṛkṣaṃ yo jânâti sa nîtivit.*

Leumann accenna anche ad una strofa del *Daçavaik.* III, 11 (ZDMG., VLI, 599 e 614) nella quale ricorrono gli stessi numeri sibillini.

42. Non mi sento di dare a *phala* in c il senso attribuitogli dal Cowell: « the reform produced in their character », nè mi pare accettabile la costruzione proposta dallo Speyer: *babandha caitân phalena (sc. sveṣâṃ karmaṇâm) sântvena. Phala* nel caso nostro non può voler dire altro che *premio, ricompensa* (cfr. VI, 8).

43. In c Lüders vorrebbe, come già si disse, leggere: *guṇagarbhavanti*, in quanto che, richiamandosi a II, 21, b, ammette un facile scambio tra *garbha* e *gandha*. Dimostrammo l'arbitrio della emendazione

in II, 21, b, e anche qui ci pare di dovere rispettare la lezione dei codici. Invece ci sembra giusta ed accettiamo la congettura del Leumann in d: *rajâṅsy ahârṣîn ma°*.

44. Traduco *balim apravṛttam* secondo vuole il Böhtlingk: « eine nicht hergebrachte, ungewöhnliche, ungebührliche Steuer ». In d leggo con Finot: *na câvivakṣîddhṛ°*. *Avivakṣîd* in d è il desiderativo di *vaḥ* adoperato dal poeta con *avivakṣîd* in c desiderativo di *vac*, a sfoggio di erudizione grammaticale.

46. *Açvaghoṣa* paga qui il suo tributo allo stile gonfio dei *kâvya* e si compiace del bisticcio: *cârupayodharâyâṃ yaçodharâyâṃ suyaçodharâyâm*. « Il nemico di *Râhu* », la luna, è il nome imposto al bambino, perchè *Râhula*, dice il Leumann, deve essere diviso così: *Râhu-la*, e *-la* ha il significato di *han* (percuotere, uccidere).

48. Il Cowell invece traduce: « O how can I feel that love which my son feels for my grandson? » Non so perchè il Böhtlingk non ci veda chiaro nemmeno lui e non costruisca come a me pare evidente: « *mamaiva sneho me putragataḥ katham syât pautrasya* ».

51. Non so come mai il Cowell possa tradurre *svâyambhuvaṃ cârcikam arcayitvâ jajâpa* con « having offered worship he muttered repetitions of Vedic texts to *Svayambhû* etc. ». *Ca* serve a congiungere la nostra strofa con la precedente, *svâyambhuvam* col primo *a* lungo è aggettivo e non può separarsi da *ârcikam*, e finalmente *svâyambhuvam ârcikam* è oggetto tanto di *arcayitvâ* quanto di *jajâpa*. Dunque

il re non recitava i testi vedici in onore di *Svayambhû*, ma onorava con devota fede e recitava il *Veda* rivelato da *Svayambhû*.

52. È indubitato che *viṣaya* in c significa «*oggetto del senso*» e in d «*regno*», ma agli interpreti è sfuggito l'altro doppio senso che si nasconde in *vaçin* che vuol dire tanto «*chi domina se stesso*» quanto «*signore, padrone, re*». Così come *vaçin* impone di dare a *viṣaya* il significato di «*oggetto del senso*» per evitare l'assurda affermazione: «come un re, egli non ebbe nessun regno»; del pari *pitâ* esige che *viṣaya* significhi «*regno*» per evitare l'assurdità: «come un padre, egli guardò tutti gli oggetti del senso». Il bisticcio insomma si può esprimere così: invece di essere *vaçî* dei *viṣaya* (regni), fu *vaçî* rispetto ai *viṣaya* (piaceri). *Açvaghoṣa* si compiace spesso di questi insipidi scherzi di parole, e anche in a non si lascia sfuggire l'occasione di adoperare le due parole, di suono tanto simile e di significato così diverso (*çastram* e *çâstram*), l'una accanto all'altra.

55. In a leggo col Böhtlingk: «*çriyam âtmasaṃsthâm*.

56. In d *upacitakarmâ*, bene osserva il Böhtlingk, non significa: «though he had accomplished all his previous destiny» (Cowell), bensì: «der (gute) Werke eingesammelt hat». Perchè aggiungere quel «*gute*»? Le azioni delle quali si parla qui non sono quelle delle esistenze anteriori ma del periodo che precede il raggiungimento della *bodhi*.

LIBRO III

1. Böhtlingk, Kielhorn e Speyer propongono varie lezioni da sostituirsi in d a *çîte nibaddhâni.* Credo col Cowell che bisogni rispettare il testo; ma la traduzione vera non mi sembra essere: « which had been all bound up in the cold season »; bensì: « imprigionate, racchiuse nella frescura, val quanto dire, piene, impregnate di frescura ». Mi sembra tanto naturale che dopo aver parlato delle erbe verdi, degli alberi dimora di canori usignuoli, di laghetti fioriti di loti, il poeta, per completare la descrizione di selve amene, menzioni pure la loro deliziosa frescura.

3. In c traduco *lakṣmî* con « magnificenza regale ». Cowell preferisce il significato di « beauty ». Il Leumann avverte che questa strofa si trova inserita nel *Kunâlâvadâna*, ma in una forma alquanto corrotta.

4. In d leggo col Böhtlingk: *saṃvignacetâ iti ma°.*

5. In d Cowell traduce: « they made the highway assume its perfect beauty », però s'inferisce che egli legge: *çobhâm parâm*, invece di *çobhâm parâ.* Ho preferito rispettare il testo e dare a *cakruḥ* un soggetto espresso. *Parâḥ* designerebbero « i migliori, gli ottimi » e quindi nel caso nostro « il fiore dei cittadini ». Notisi pure la ripetizione voluta dal poeta in c della stessa parola: *pareṇa sâ°.*

6. Non credo che *upâghrâ* conservi, come vuole il Cowell, il suo significato originario di «fiutare», ma voglia dire nel caso nostro semplicemente «baciare». Cfr. J. Jolly: *Die Adoption in Indien*, Würzburg, 1910 (Festrede), p. 10; p. 31, nota 13.

8. Ho diviso il composto secondo vuole il Böhtlingk rendendo *aklîva* aggettivo di *raçmidhâra* (cocchiere) e considerando *vidyucchuci* quale epiteto di *raçmi*. Certo è che *aklîva* non può assolutamente qualificare *vidyut* e la versione del Cowell: «adorned with reins bright like flashing lightning», è insostenibile.

10. In b il Böhtlingk propone di leggere: *nîlotpalâbhair avakîryamâṇaḥ*. Se non che trattandosi dell'immagine di una pioggia di occhi che, essendo simili ai loti, raffigurano una pioggia di fiori, preferisco la lezione del testo *°bhair iva kî°* come quella che con *iva* viene a temperare alquanto l'arditezza del paragone.

11. Cowell traduce (d): «and desired for him length of days». Preferisco attribuire ad *âyus* il significato di «forza, salute», e ad *âçaṃs* quello di «lodare, magnificare». Cfr. III, 33.

12. Gobbi, Kiratesi e nani sono tutti menzionati, dice il Cowell, «in the *Sâhitya-darpaṇa* among the attendants in a seraglio». A questa nota bisogna aggiungere il passo VII, 41 del *Nîtisâra* e l'osservazione del Leumann che la serie *kubja kairâtaka vâmana* è frequente tra i Jaina non meno che tra i Buddhisti.

14. Il Dizionario Piet. dà a *vi-ny-as* il significato di « hier und da hinstellen », indi nella nostra versione (c) l'idea dell'ornarsi in fretta e in furia.

In d il Lüders legge: *kautûhalenânibhṛtâḥ*. Non credo necessario di accettare l'emendazione.

15. Non credo che *prâsâdasopânatalapraṇâdaiḥ* sia, come vuole il Cowell, aggettivo concordante con °*ravaiḥ* e °*nisvanaiḥ*. Il Cowell inoltre non traduce *tala*. Qui abbiamo evidentemente tre specie di romori: quello dei passi affrettati su per le scale, quello delle cinture pendenti e che strisciano per terra, quello dei sonagli dei cerchietti delle caviglie analoghi ai braccialetti e chiamati dagl'Indiani *nûpura*.

16. L'immagine del carro adoperata per designare le anche, è ardita ma possibile. Non fa quindi bisogno di accettare in d l'emendazione del Böhtlingk: *çroṇîtaṭâḥ*.

17. Leggasi in d: *rahaḥprayuktâni*. Cowell, Böhtlingk e Kern, fissi nell'idea che i *vibhûṣaṇâni* abbiano ad essere veri e proprî monili, non hanno capito il senso del secondo verso, che diventa subito evidentissimo quando a *vibhûṣana* si attribuisca il significato traslato di « pregio personale di sveltezza, agilità, grazia », cioè il più bell'ornamento della donna nella segretezza dell'alcova, al quale ben si addice l'epiteto di *pragalbha*, ad onta il Böhtlingk affermi: « *pragalbha* wird nur von Personen gesagt ».

18. In b leggo col Kern: *sammardasaṅkṣobhita*°.

19. In b Lüders legge: *parasparopâçrita*°.

20. In b leggo col Kern: °*vâtapânaiḥ*.

24. In d leggo col Böhtlingk: *tasmin hi tâ gau°*.

25. La versione esatta del quarto emistichio è stata data dal Böhtlingk: « und er glaubte, er sei so zu sagen von Neuem geboren ».

27. Circa il significato di *âgatâsthaḥ* differisco dal Cowell e dal Kern e sono d'accordo col Böhtlingk.

31. Leggo in b col Böhtlingk: *parisṛptam ur°*.

32. In a lo Speyer vorrebbe leggere *cakitaḥ* invece di *calitaḥ*; ma il Dizionario Piet. attribuisce a *cal* dei significati che convengono perfettamente all'idea voluta esprimere dal poeta: « *sich rühren, zittern, schwanken, zucken* ».

33. Cowell traduce *vayaḥprakarṣât* con « through multitude of years », ma *vayaḥ* designa più comunemente l'età della forza, la giovanezza. Cfr. III, 11.

35. In d lo Speyer legge: *susaṃvignam*, per evitare la ripetizione di *sa* già espresso in a. Ma il trovarsi il primo *sa* tanto lontano dal secondo e l'enfasi da dare all'ultima proposizione non difendono abbastanza la lezione del testo?

37. In d Böhtlingk legge: *jarâbhaye ce°*; ma non mi pare necessaria l'emendazione e mi attengo al testo e alla interpretazione del Cowell.

41. L'ultimo particolare nella descrizione dell'infermo è una pennellata da maestro, perchè nulla

desta tanto la pietà quanto il paziente che invoca dagli altri vanamente sollievo al suo dolore. Non sono quindi d'accordo con lo Speyer, il quale propone di leggere in d: *puro 'cram âmṛjya* obiettando: « wie kann hier von einem zweiten, an dessen Brust der Kranke sich anlehnt, die Rede sein? Diese Vorstellung des Mitleids würde das hässliche Bild der Krankheit, warum es doch allein zu thun ist, abschwächen ». In realtà la disperata invocazione dell'infermo non indebolisce ma completa il triste quadro.

42. In d leggo col Böhtlingk: *çakto 'pi ye*°. La parola *çakta* nel senso di forte, robusto, abile, ricorre in III, 50 c; VI, 7 c.

44. In d leggo col Böhtlingk: *rujântare har*°.

46. *Vistîrṇavijñânam* significa secondo il Cowell « scattered intelligence ». Ma non è forse evidente che il principe parla qui in tono ironico? *Vistîrṇa* nel caso nostro significa soltanto: grande, esteso, largo. Il poeta ha già detto che questa volta il principe parlò in tono poco dolce (*Kiñcinmṛdunâ svareṇa*), non già « in a low voice » come vorrebbe il Cowell; e l'ironia che segue è quindi a posto.

47. Il Böhtlingk preferisce leggere in d: *pratyâhṛtaṃ sañku*°.

50. In c Cowell emenda: °*tvâd api nâma sakto* ed il Kern approva la congettura.

Böhtlingk legge invece: °*tvâd api nâtisakto.*

La lezione del testo mi sembra ottima sol che si sottintenda dopo *çakto* una parola come *bhavet* o *syât*.

Il potenziale è suggerito dal seguente *vijahyâd*. Nè altri prenda scandalo dalle parole profferite dal re. Il poeta insiste più volte sul desiderio di *Çuddhodana* che il figlio fosse reso schiavo dei sensi. Era pure l'unico modo di tenerlo lontano dalla rinunzia, però il sentimento, anche se non può dirsi bello e commendevole, è umano e soprattutto proprio di un padre affezionato e tenero quale era appunto *Çuddhodana*.

52. Il Cowell traduce *saṃvega* con « haste » e riferisce tale parola al re. Preferisco attribuirla al principe e conservarle il significato di « eine heftige Gemüthsaufregung » cioè « forte commozione di animo, turbamento ». Questo stesso capitolo terzo è intitolato: « *saṃvegotpattiḥ* », vale a dire: « i primi turbamenti ». Il significato di *saṃvega* non può essere dubbio: è l'emozione che il *Bodhisattva* prova al primo vedere le miserie umane e che induce in lui il disgusto della vita in una col desiderio di affrancarsi definitivamente dal dolore. Nei testi buddhistici *saṃvega* significa quasi sempre: « ein Verlangen nach Erlösung » (cfr. Diz. Piet.), e la genesi di tale significato è illustrata dal nostro testo. Il Kern (M. o. I. B., pag. 11) definisce il *saṃvega*: « the emphatically pronounced dread of the miseries of life, of old age and death ».

53. In c leggo col Böhtlingk: *vyatyasya sû°* e mi attengo alla sua versione.

57. Leggo in c: *sambâdhya saṃra°*. È evidente che *sambâdhya* va riferito ai nemici (*apriya*) e *saṃrakṣya* agli amici (*priya*). Di ciò pare non si sieno accorti il Cowell ed il Böhtlingk, perchè il primo traduce:

« ...is abandoned alike by friends and enemies after they have carefully swathed and guarded him » ed il secondo congettura: *saṃvardhya saṃra°*. Che gli amici (*priya*) fascino, custodiscano, rendano prospero, si capisce, ma i nemici (*apriya*)? Il concetto del poeta è che dopo la morte finisce ogni odio e ogni amore, cessano egualmente le persecuzioni di chi ti voleva male e le protezioni di chi ti voleva bene.

Non credo sia più il caso di continuare a chiamare il secondo verso della nostra strofa: « eine verdorbene und leider noch nicht geheilte Stelle » (Speyer).

58. In c leggo con lo Speyer: *kiṃ kevalo 'syaiva ja°*.

59. Leggo in b col Böhtlingk: *°nâm idam antakarma*.

60. Lüders preferisce leggere in d: *provâca na hrâda°*, perchè la versione cinese reca: « with bated breath and struggling accents, stammered thus ». Mi sembra assai più prudente attenersi al testo sanscrito. Non resto nemmeno persuaso dalla variante *aṅgena* da sostituirsi in c ad *aṃsena*.

61. Lo Speyer in d trova un intoppo nella mancanza di un soggetto espresso, e congettura: *tathâ ye 'dhvani var°*. Sul soggetto da sottintendersi non ci può essere dubbio, e il Cowell infatti ha capito che sono i *narâḥ* dei quali si parla immediatamente prima, ma traducendo: « Hard indeed, I think, must the hearts of men be, who can be self-composed in such a road », sembra volere attribuire alla strada un significato morale e alludere al cammino della vita che termina con la morte; mentre qui si parla

di una strada vera e propria per la quale passava il principe e che era tutta affollata di gente gaia e spensierata. Perchè dunque: « such a road »?; dove è espresso nel testo quel « such » ?

62. In c leggo col Kern: *katham ârtikâle.*

Strano, osserva il Leumann, è quel *ratham* neutro che ricorre in a. Non mancano però forme analoghe, ad es. *vyûhâni* (x, 27 c; 31 d).

63. Il Cowell traduce il secondo verso: « but at his peremptorily reiterated command he retired to the forest *Padmakhaṇḍa* ». Faccio osservare che *narendra* non designa il giovane principe, ma il re suo padre, e che *viçeṣayuktam* non accorda con °*çâsanât* ma è attributo di *vanam* e significa: « splendido, magnifico, sceltissimo » (cfr.: *viçeṣayuktaṃ viṣayaprakâram*; III, 50). È strano che anche il Böhtlingk non riconosca l'esattezza della lezione del testo e proponga di leggere in c: *viçeṣayuktâttu na*°.

64. Emendo in c col Böhtlingk: *nipânavat*° e segnalo in fine del composto l'errore °*dîrghakim* che deve essere corretto in °*dîrghikam.*

65. In c Böhtlingk legge: *varâpsarovṛtam*, e Leumann: *varâpsarobhṛtam.* Non so persuadermi della scorrettezza della lezione del testo, e lascio stare °*nṛtyam* prendendolo per un *bahuvrîhi* concordante con *adhipâlayam.*

LIBRO IV

5. Si legga in d: *candramâ iti.*

9. *Bhâvagrahaṇapaṇḍitâḥ* (scaltre nell'impadronirsi dei cuori) può anche significare: «proficients in understanding the language of amorous sentiments» (Cowell); ma la prima versione è confermata da IV, 23 cd.

10. In a leggo col Kern: *çobhayeta gu°*, e in c si deve senz'altro accettare la felicissima congettura del Bühler: *°syâpi câkrîḍam* (cfr. IV, 28).

11. In c Böhtlingk giustamente contesta che *kalita* possa significare «*charmed*» e congettura: *apsarobhiçca calitân.* Ma che bisogno c'è di tormentare il testo quando per *kalita* si trova documentato il significato di «fornito, provveduto di...»? Gli stessi dèi che sono provveduti di amanti famose per bellezza e note sotto il nome di *Apsaras*, s'innamorerebbero delle donne di cui sta tessendo l'elogio *Udâyin.*

13. Finot difende in b la lezione dei codici: *viyuktânâṃ sva°*, e traduce: «paresseuses devant leur devoir». Ma viyukta è raramente adoperato da solo come aggettivo e in generale si trova unito con uno strumentale o con un ablativo. Difficilmente poi *svagocara* può significare: «proprio dovere».

14. In a leggo con Lüders: *°vadhûnâṃ vâ*, e in b con Böhtlingk: *hrîvikuñcita°*.

16. Accetto in c la felice congettura di Lüders: *padâ Vyâso dur°*.

17. Leggo con lo Speyer in b: *vâramukhyayâ*. In c il Böhtlingk crede corrotta la lezione *tadarthârtham* e il Cowell propone: *tadarthâya*. Ma non ha forse il primo *artha* il significato di « *ricchezza* » e il secondo *artham* il solito senso di « a fine di... »?

20. Leggo in b: *mahattapaḥ*, e in c: *daça varṣâ°*.

25. Leggo in a attenendomi al codice C: *prekṣitair hâvairha°*; (cfr. II, 31). Cowell traduce *bhîtabhîtâ ivâṅganâḥ* con « like women utterly terrified ». Prima ancora che avessi letto la nota del Lüders a questa strofa, avevo già scritto quanto segue: « vera paura non avevano ormai più le donne ma soltanto un certo ritegno di adoperare le arti più sfacciate e violente della seduzione, talchè si limitavano a lanciare occhiate, a civettare, a sorridere. Quell'« utterly terrified » non rende affatto il pensiero del poeta e sciupa il senso non pure di questo ma del distico che precede e del seguente. Come mai si può parlare di estrema paura in donne delle quali si dice nel distico 24 che avevano raccolto tutte le proprie forze (secondo Cowell: avevano superato perfino se stesse) affine di conquistare il principe? » Lüders propone di leggere: *bhîtâbhîtâ* (furchtsam und doch wieder nicht furchtsam, also schüchtern). Preferisco rispettare la lezione del testo e vedere nella ripetizione della parola (*bhîta-bhîta*) non già un intensivo ma un vezzeggiativo.

26. Il Kielhorn giustamente emenda in c: *jahuḥ kṣi°*.

28. Leggo in c col Kielhorn: *âkrîḍa iva vaibhrâje*.

29. Mi attengo in d alla interpretazione di Finot il quale documenta per *saṅghaṭṭa* il significato di fregio, ornamento, e traduce: «leurs seins embellis de parures». Böhtlingk invece emenda: *saṅghṛṣṭair val°* (sich aneinander reibend).

La versione del Cowell: «pressed him with their full firm bosoms in gentle collisions» è insostenibile.

Notisi che da questo distico in poi comincia l'enumerazione felicissima di tutti gli adescamenti che le donne possono mettere in opera per accendere la fantasia di un uomo.

33. Il Cowell traduce così il secondo verso: «stood conspicuous with her tongue visible like the night with its lightning flashing». L'assurdità dell'immagine fa subito dire a chiunque, e non soltanto al Böhtlingk, che in c bisogna leggere: *raçanâ* (cintura) invece di *rasanâ* (lingua). La cintura luccicante intorno alla vita della donna, che per un solo attimo resta visibile ad ogni caduta dell'oscuro velo il quale torna tosto a nasconderla, si ragguaglia stupendamente col guizzo del baleno in una notte fosca.

38. Congetturo in c: *pranṛtyânuca°*. Le donne ora vogliono piegare il principe valendosi della canzonatura. Una cantando gli fa capire che è uno sciocco a non cedere alle loro lusinghe, l'altra danzandogli innanzi, imita tutti i maschi movimenti di lui, un'altra ancora deridendolo gli si offrirà da se stessa.

Non è possibile accettare la interpretazione di Cowell: «armed herself with her bright face», per-

chè, come il Böhtlingk ha giustamente osservato, *prâvṛtya* non può unirsi con *çubhena vadanena*. La congettura del Böhtlingk: *prakṛtyânuca°*, è certamente ingegnosa; ma è possibile che la donna contraffaccia l'eroe col solo inarcare delle sopracciglia? Certo l'arco delle sopracciglia è un valido mezzo d'imitazione, se ad esso si accompagna la danza. Nella strofa precedente la canzonatura si compie cantando e qui danzando. Si badi pure che *nṛt* col prefisso *pra* designa appunto una danza eseguita per scherno. Il dizionario Piet. cita opportunamente il passo del MBh: *ye tadâsmân pranṛtyanti punar gaur iti gaur iti* (8,4250).

39. Finot legge in b: *kâcic chvâsâ°*; ma il gruppo *cchvâ* mi pare costituisca una difficoltà paleografica che ad ogni modo bisognerebbe risolvere guardando i manoscritti. Mi pare inoltre più naturale che il vento anzi che un sospiro scuota gli orecchini.

In d *samâpnotu*, secondo il Böhtlingk, deve avere un oggetto e si deve quindi leggere: *mâm âpnotu*. Ma non è molto più suggestivo ed efficace quel « *samâpnotu* » senza oggetto? La bella etera mi pare che voglia dire: « Sire, deciditi una buona volta a scegliere una di noi! ».

41. Questa strofa non è stata capita per colpa del Dizionario Piet., il quale attribuisce a *pratiyoga* soltanto questi significati: Widersetzung, Widerstand, Gegenmittel. Ora dal contesto emerge evidentissimo il significato di contrapposizione, antitesi, e l'antitesi è tra il ramo fiorito di mango di cui si è impossessata l'etera e il giovane principe che non appartiene ancora a nessuna delle donne aspiranti al suo amore. Che i fiori sieno due, uno

reale: il mango, e l'altro simbolico: il principe, viene confermato dall'avversativa *tu* in c.

La versione del Cowell non ha senso e lo Speyer, non sapendosi dare ragione di *pratiyoga* oscilla incerto tra due emendazioni ugualmente erronee: *pratibhoga* e *prîtiyoga*.

44. Nota in a il giuoco di parole tra *cita* e *cûta*.

45. Nota in a e b il giuoco di parole tra *açoka* e *çoka*.

47. Il Cowell legge in b: *nirmuktâlaktakaprabham*, traduce: «bright like fresh resin-juice» e aggiunge in una nota: «*nirmukta* might mean 'just exuded', or the whole compound may mean (cfr. Kum. Sambh. v, 34) 'like a lip which has given up the use of pinguent'».

Il Böhtlingk con ragione trova inaccettabile la versione del Cowell, ma propone una emendazione assai poco persuasiva: *nibhṛtâlakta*°.

La congettura del Kern: *niṣṭhyûtâlakta*° converrebbe al senso, perchè qui si vuole evidentemente parlare di lacca che assume quel tal colore solo dopo che è stata adoperata e sfruttata. Perchè dunque non si accetta la lezione dei codici: *nirbhuktâlakta*°? *Bhuj* in composizione con *nis* non è registrato nel Dizionario Piet. È ora di scuotere il giogo della tirannide di questo dizionario e persuaderci che esso non contiene tutte le possibili forme sanscrite ma deve essere completato con aggiunte via via che si studiano i testi ignoti o presi in troppo poca considerazione dal compilatore di quell'opera, monumentale sì, ma non infallibile e perfetta. La forma *nirbhukta* a me pare essere naturalissima e designerebbe appunto l'idea espressa dalla variante *niṣṭhyûta* proposta dal Kern.

51. Felicissima è l'emendazione del Böhtlingk in d: *pratiçrutkeva kûjati*. Per dimostrare quanto sia grande il potere della femmina il poeta si vale prima dell'esempio del cigno che come un valletto tien sempre dietro alla moglie e poi dell'esempio del *kokila* maschio che s'affanna a cantare con passione mentre la femmina gli risponde indifferente come l'eco.

52. Il Cowell traduce: « would that thine was the intoxication of the birds which the spring produces, and not the thought of a thinking man, ever pondering how wise he is! ». Di deprecativo e di quel « thine » non c'è ombra nel testo.

Il Böhtlingk emenda arbitrariamente in c: °*yataçcitram*, ma confessa candidamente che la strofa gli riesce « ganz unverständlich ». A me pare invece che essa sia evidentissima se attribuendo ad *api nâma* il significato che gli è proprio in principio di una frase (obwohl, vielleicht) e ricordandoci che *â-dhâ* col genitivo assume il senso di « geben, verleihen », sottintendiamo dopo *cintayataḥ* la particella *iti* che annunzia il discorso diretto e che *Açvaghoṣa* tace anche altrove. La traduzione letterale sarebbe quindi: « ' Forse agli uccelli sì è dalla primavera infusa (data, regalata, ispirata) l'ebbrezza d'amore, ma non già al pensatore ': tal pensiero è proprio dell'uomo presuntuoso ». L'etera antiviene l'obiezione che può esserle mossa dal principe: « non è una ragione che, perchè gli uccelli fanno all'amore, debba fare all'amore anch'io; quelli sono esseri irrazionali ed io invece penso ». « E tu », ribatte l'etera, « parlando a codesto modo mostri di essere un saccente presuntuoso, perchè nient'altro che presunzione è il volersi ribellare alla onnipotente natura che in primavera infonde nel cuore di tutti i viventi l'ebbrezza amorosa ».

55. Il primo emistichio è tradotto dal Cowell: « having seen them in their real condition ». Che la forma *vasthânam* invece di *avasthânam* sia documentata nella Maitri Upan. (Comm.) VI, I, non basta nè punto nè poco a coprire l'errore evidentissimo del nostro testo. Si emendi quindi senz'altro: *tattve 'navasthânam*. L'*avagraha* omesso dal copista ha dato origine all'equivoco. Con la mia emendazione risulta appunto il senso che ci aspettiamo, perchè il principe nei distici seguenti spiega il *tattve 'navasthânam* (l'instabilità nel vero) di quelle donne, cioè la loro incapacità a capire la vita nella sua realtà dolorosa e ad approfondire i concetti di vecchiezza, di malattia e di morte.

In c leggo con lo Speyer: *susaṃvignena dhî°*.

56. *Vinâ* in a è usato come espletivo e avverbialmente, però non mi sembra necessario correggere, secondo vuole lo Speyer: *kim imâ nâ°*.

59. In d emendo col Böhtlingk: *svaped vâ kim pu°*, ad onta che *svapet* è, secondo il Kielhorn (op. cit., pag. 366, nota I) « eine dem Kunstdichter ebenso unerlaubte Form wie *viçvaset* in XI, 16 es ist ». Bene il Böhtlingk osserva che non dobbiamo rimproverare *Açvaghoṣa* se qua e là per ragioni metriche, adopera forme grammaticali che sono di uso frequente nell'Epos e nei codici di legge.

65. In c Kielhorn legge: *samupekṣeya*.

71. Attribuisco a *parigraha* il significato di « Ehrenbezeigung, Gnadenerweisung ecc. », lo considero cioè come un sinonimo di *dâkṣiṇyam*. Cowell evidentemente dà a *parigraha* il significato di « Bei-

stand» e traduce: «but of what use is courtesy by itself? let it be assisted by the heart's feelings».

73. Il secondo verso è stato inteso egregiamente dal Böhtlingk, salvo che, come suggerisce il Kern, non è necessario emendare in c *sadṛçam* in *sadṛçîm*, potendo la prima forma essere accusativo femminile di *sadṛç*.

76. Il composto *jalaprabhavasambhavâ* (figlia del rampollo delle acque) non è il solo esempio della propensione del poeta al bisticcio e alla circonlocuzione barocca.

78. In b Böhtlingk conserva la lezione dei codici: *vayasye 'pi vi°*, e traduce: «obgleich der Freund ausser sich gerieth». Confesso che ignoro questo amico che uscì fuori di se stesso quando *Yayâti* giacque con la ninfa *Viçvâcî*; però mi attengo alla emendazione del Cowell.

80. In d leggo col Bühler: *na tatyâja ca man°* (vedi nota a pag. XII della introduzione alla versione del Cowell).

88. Riferisco, come giustamente vuole il Böhtlingk, *anabhipretam* a *rûpam*.

89. *Mṛga* in d deve tradursi: gazzella, perchè qui si vuole alludere a bestie gioconde e scherzose quali sono appunto le gazzelle e gli uccelli. Cowell traduce: «such a man is on a level with birds and beasts» quasi che i birds non rientrassero tra i beasts.
Accetto in c l'emendazione del Lüders: *°mâṇo hy asaṃ°*.

90. In c non mi riesce vedere, come vorrebbe lo Speyer, una proposizione interrogativa.

91. Non mi sembra necessaria in a l'emendazione proposta dal Kielhorn e dal Kern: *mâhâtmyaṃ na ca tan manye*.

94. È indubitato che *kiṃ hi vañcayitavyaṃ syât* significa, come ben traduce il Böhtlingk: « dürfte man wohl hintergehen », non già, come vuole il Cowell: « what is there in it worth being deceived ».

96. Il Böhtlingk emenda, sulla scorta dei mss., in c: *kâmeṣu nârtheṣu*; ma giustamente il Kern avverte che i *kâmâḥ*, sogliono nei testi buddhistici essere chiamati *anâryâḥ*, e il Finot aggiunge: « la leçon *kâmeṣv anâryeṣu* est celle du ms. de Paris, et on ne voit pas pourquoi B. la remplace par *kâmeṣu nârtheṣu* ».

99. In d il Böhtlingk legge: *mahâbhaye rohati*, da *rakṣati* keinen Sinn giebt.

Il Kern propone: *nakṣati* (bevorstehend).

Considerando che i mss. hanno tutti: *rakṣati*, credo si debba rispettare il testo e dare a *rakṣ* il significato traslato di « far la guardia, vegliare ». In altri termini *rakṣ* può tanto significare: « custodire, vegliare a fine di bene », quanto: « star vigile, fare la guardia a fine di punire, tormentare, ammazzare ».

Cowell traduce: « I think that his soul must be made of iron, who restrains it in this great terror and does not weep ». Ma *rakṣati* nel caso nostro non è una terza persona singolare indicativa, bensì indubbiamente un locativo del participio presente attivo.

100. Bene osserva il Böhtlingk che *cakṣurgamanîyamaṇḍalaḥ* è un epiteto del sole che tramonta, non già del sole in generale. Solo al tramonto infatti il disco solare diventa accessibile agli occhi.

101. « Die Instrumentale » dice il Böhtlingk « sind doch wohl mit *viniguhya* zu verbinden ». A me non pare.

102. Il Cowell legge in a: *°gatâṃ janaçriyam* e traduce: « the beauty of the troop of women ». Giustamente Lüders gli fa osservare che *jana* « heisst nicht troop of women » e congettura: *°gatâṅganâçriyam*. Ma tutti i mss. recano: *°gatâṃ janastriyam*, e io mi domando se non sia possibile che *janastriyam* faccia qui le veci di *strîjanam*? Non poteva forse il poeta capovolgere il composto e conservargli lo stesso significato? Cfr. XIII, 49 b.

LIBRO V

1. In b il Böhtlingk divide *paramohaiḥ* in *parama-âhaiḥ*. Il Kielhorn suggerisce la variante *paramârhaiḥ*, mentre il Cowell, rispettando la lezione testuale, traduce: « which infatuate others ». Credo che « *para* » sia qui sinonimo di « *parama, uttama, çreṣṭha* » e l'intero composto è quindi un *bahuvrîhi* riferentesi a « *viṣayaiḥ* ».

4. Leggo in a coi codici: *vikṛṣṭatarâm*, e in b col Böhtlingk: *mahîguṇâc ca*. L'emendazione proposta dal Lüders in c mi pare ottima: *salilorminikâçasî°*.

8. Leggo in c col Böhtlingk: *abhîtaçcalacâ°*.

9. Si emendi in a: *patrakoravatyâm*.

10. Bene osserva il Finot: « il n' y a pas lieu de substituer *sthitiç ca* à *sthiteç ca* ». Si legga quindi in a giusta i codici: *°sthiteçca sa°*.

Assai opportunamente il Böhtlingk rimanda al passo XII, 49.

11. Il Cowell costruisce: *adhigamya paramaprîtisukhaṃ vivekajaṃ, tataḥ param pradadhyau imam eva samâdhim*... Credo che qui *samâdhi* indichi il *prathamaṃ dhyânam* di cui è parola nella strofa precedente e non possa separarsi da *vivekajam* (cfr. XII, 49).

Inoltre *paramaprîtisukham* non è un sostantivo ma un composto aggettivale concordante con *samâdhim*.

Il Cowell avverte che in b mancano due sillabe.

12. Non mi pare necessario emendare in b *araso vyâ°* in *avaço vyâ°* secondo vuole il Lüders. *Arasa* significa «privo di gusto, di succo, di essenza, di vigore» e serve assai bene a designare la natura effimera dell'uomo destinato a perdere la gioventù, la salute e la vita.

17. Accetto in c l'emendazione proposta dal Cowell: *narapuṅgava jan°*.

18. In c mantengo ferma la lezione: *ajano 'nya°*, chè l'emendazione in *ajane 'nya* suggerita dal Böhtlingk non mi sembra plausibile. *Ajana* è un aggettivo e non credo si possa adoperare come sostantivo.

19. Leggo in d col Kern: *yathopapannabhikṣaḥ*.

20. La traduzione del secondo verso differisce completamente da quella del Cowell: «it was a heavenly inhabitant who, knowing that the prince' s thoughts were other than what his outward form promised, had come to him for the sake of rousing his recollection».

Non posso nemmeno indurmi a credere col Böhtlingk che *tadvapuḥ* sia un nominativo. A me pare essere un accusativo neutro retto da *sameyivân*.

Lo Speyer legge in c: *anyabuddhadarçî*, ma l'emendazione non mi sembra necessaria ed è arbitraria.

21. L'espressione *dharmasañjñâ* ricorre, secondo nota lo Speyer, in diversi passi della *Jâtakamâlâ* e

si può definire: « der Ausdruck der Frömmigkeit, des frommen Sinnes, der den *Dharma* kennt und übt ». Ho tradotto letteralmente: « la coscienza del dovere » per evitare una perifrasi troppo lunga.

22. Leggo in b col Kielhorn: *pravivikṣuḥ puram aç°*. Il secondo verso è stato spiegato chiaramente dal Lüders il quale solo si è accorto che la selva della quale qui è parola non designa già il parco del piacere (*Lustwäldchen*) bensì la selva dei penitenti (*Büsserwald*). Non mi sembra però necessario di emendare in c: *parivârajanam tv apekṣamâṇaḥ*, potendo la lezione del testo offrire un senso soddisfacente.

23. Cfr. II, 3 e il relativo commento.

25. In c leggo con Lüders: *çrutavân sa hi nir°*.

31. In d lo Speyer emenda: *viçeṣato viveke*. Mi attengo alla interpretazione del Cowell, chè il testo mi sembra esatto e chiaro e non ha bisogno di essere emendato.

36. Cowell traduce « *durlabha* »: « so hard to be understood ». Ma *labh* non può significare « capire, intendere », bensì « ottenere, conseguire ».

In d non mi pare necessario di correggere col Lüders: *atimanoratho 'kramaç ca*; nè di dare a *krama* il significato tecnico che gli è proprio nella terminologia drammatica: « das Erlangen dessen, woran man denkt ».

37. Lo Speyer avverte che in d la sintassi esige si legga: *niçcikramiṣuḥ kṣa°*.

In b non mi è sembrato necessario emendare col Lüders: *yadi nâsti krama eṣa nâsmi vâryaḥ*.

38. Il senso di a e b mi pare chiarissimo e il testo non ha bisogno di essere emendato secondo vorrebbero Böhtlingk e Kielhorn. La mia versione differisce però da quella del Cowell il quale si attiene bensì alla lezione dei codici, ma non spiega esattamente quel dativus commodi: *dharmâya*, che serve tanto ad a che a b, salvo che in a è preceduto dalla negazione *na*.

40. Il principe, secondo è detto nella strofa 27, ha conferito col padre in presenza dei ministri. Naturale quindi è l'intervento di questi ultimi per persuaderlo a desistere dall'idea di rinunziare al mondo. Essi si valgono delle esortazioni amorevoli (*praṇaya*) e soprattutto dell'autorità dei codici (*çâstra*) i quali prescrivono che bisogna dedicarsi al *dharma* solo quando le passioni sono sopite e cioè nella vecchiezza. La versione del Cowell è oscura e non so spiegarmi la nota relativa a *nidarçitaḥ*: « Does this allude to *Udâyin* or should we translate it 'being shown the way?' ». A *Udâyin* proprio non si allude nel nostro passo e *nidarçitaḥ* non può significare « being shown the way ». Secondo Böhtlingk *nidarç* vuol dire: « Jemand zusprechen ».

50. In c emendisi: *tathâparâ bhu°*.

52. In d leggo coi codici: *toraṇamâlabhañjikeva*. Il Diz. Piet. si contenta di dirci che *mâlabhañjikâ* designa un particolare giuoco. È facile però immaginare dal nostro passo che in tal giuoco si sospendevano l'una accanto all'altra a una certa altezza varî festoni o ghirlande. In che cosa propriamente consistesse il giuoco non saprei dire. A ogni modo non ci può essere dubbio sulla immagine adoperata da *Açvaghoṣa*

e sulla correttezza della lezione dei codici. Il Cowell invece emenda arbitrariamente *°mâlabhañ°* in *°çâlabhañ°* e ottiene un senso enimmatico: « like a statue in an archway ».

53. Il Cowell traduce: « the lotus-face of another, bowed down, with the pinguent-lines on her person rubbed by the jewelled earrings, appeared to be a lotus with its stalk bent into a half-circle, and shaken by a duck standing on it »; e aggiunge in una nota: « this is a hard verse, but the woman' s face above the bent body seems to be compared to the duck standing on the flower and bending its stalk ». Convengo che la strofa è difficile, ma non posso assolutamente ammettere che il volto della donna sia raffigurato nell'anatra. Il volto della donna è sempre paragonato al loto. Infatti il poeta lo chiama prima *padma* in b e poi *çatapatra* in c. È pure inesatto dire che le strisce di collirio erano sul corpo della donna (the pinguent-lines on her person); però che *°patralekham* è un *bahuvrîhi* che accorda con *mukhapadmam*. D'altra parte se the pinguent-lines si fossero trovate sul corpo della donna e non già sul volto, come mai avrebbero potuto essere rubbed by the jewelled earrings? Dunque il solo volto della donna è in giuoco e rappresenta il loto, mentre lo stelo resta raffigurato nelle strisce di collirio tracciate sul volto stesso e l'anitra che premendo sullo stelo lo sciupa corrisponde agli orecchini che guastano le strisce di collirio.

54. In b leggo col Böhtlingk: *avanamyamânagâ°*.

55. In c leggo coi codici e col Böhtlingk: *calatsuvarṇasûtrâ*. *Sûtra* qui non designa le corde della

chitarra, ma i lacci d'oro che pendono dal collo della donna. Cfr. 58 c.

56. Il Cowell omette di tradurre questa strofa per ragioni di pudore; ma come giustamente osserva il Leumann (S. N. o. A. B., pp. 196-197), «it would be unjust to blame the Indian poet on this account. Though his fancy strays so far, he is at the same time so earnest in inculcating his moral lessons that it is impossible to misinterpret his real meaning».

57. Non mi sembra necessario di emendare col Böhtlingk in c: *atisaṅkucitâra*°. Deve *pratisaṅkucita* considerarsi proprio come un errore?

58. In d *aṅganâ* designa la femmina dell'elefante, non già, come vuole il Cowell, la donna. L'emendazione proposta dal Böhtlingk: *pratimâtibhaṅgureva* non mi pare punto accettabile.

61. In d leggo con lo Speyer: *na babhâse vi*°.

62. In a emendo col Böhtlingk: *sattvakulânurûparûpo vi*°.

63. In b lo Speyer consiglia di leggere: *vikṛtâsyâ yu*°. Ma la ripetizione del dimostrativo *tâḥ* non può spiegarsi con l'enfasi voluta dare dal poeta al secondo *tâḥ*? In italiano diremmo benissimo: «il principe osservando quelle donne giacenti e d e s s e contraffatte.... ».

Nemmeno in c mi sembra opportuno di mutare, come vorrebbe lo Speyer, la lezione «*valgubhâso*» in «*phalgubhâso*», chè i codici non ci dànno questo diritto e il senso corre spedito lo stesso attenendoci al testo.

65. La strofa è bellissima e chiarissima e non so perchè mai il Böhtlingk e lo Speyer suggeriscano inutili congetture di emendazione. « *Pramâda* » non significa soltanto, come dice lo Speyer, « Unaufmerksamkeit, Nachlässigkeit », ma anche « Rausch, Trunkenheit ». Quanto al composto « *guṇasaṅkalpahatas* » non mi sembra che il Cowell, si sia apposto traducendo: « smitten from a right will ». *Saṅkalpa* è propriamente la decisione che l'uomo prende sotto l'impulso del desiderio e della fantasia, non già il retto volere che scaturisce dalla ragione. Insomma il miglior commento al quarto emistichio di questa strofa, ci è dato dalle parole della strofa precedente: *vasanâbharaṇaistu vañcyamânaḥ puruṣaḥ râgam eti* (l'uomo ingannato dalle vesti e dagli ornamenti s'innamora), val quanto dire: *guṇasaṅkalpahatastu râgam eti* (l'uomo sopraffatto dalla illusione di pregi s'innamora).

67. In d leggo col Böhtlingk: *prathamâṃ vinir°*.

72. Mi attengo in b alla interpretazione dell'Hopkins: « having his back covered with a fine stallblanket ». Soltanto a « *laghu* » non darei il significato di « fine, beautiful », ma quello solito di « leggiero » che conviene ugualmente bene al nostro passo.

73. Il Cowell opportunamente rimanda alla descrizione del cavallo fatta da Shakespeare in *Venus and Adonis*, 50. I *pratatapârṣṇi* corrispondono ai fetlocks shag and long; i *hrasvakarṇa* agli short ears; i *vipulaprothakaṭyuras* ai nostril wide, broad buttock, broad breast.

75. Il Kielhorn legge in a: *bahuçaḥ kila ça°*.
Lo Speyer in c emenda: *paraṃ yathâ yat*. La lezione del testo « *yathâvat* » si può difendere in quanto

che, secondo il Diz. P. in kürzerer Fassung, yathâvat = yathâ.

77. In b leggo col Böhtlingk: *kaluṣe karmaṇi dhar°*.

78. *Kaṇṭhaka*, com'è noto, fu dopo la morte assunto in cielo quale dio. Cfr. Mhv. II, 189 sgg.

Il Cowell traduce il primo emistichio: « since then, when I attain this righteous end »... Ma « *parigam* » non può significare qui « raggiungere » bensì « esser partecipe, accompagnare », se a questa strofa si voglia dare un nesso con la precedente. Per ragioni di sintassi, si badi anche, « *parigamya* » non può riferirsi al principe ma al cavallo. Il Lüders, che ho consultato dopo aver finito la mia versione, mi dà ragione; solo che egli spiega « *parigam* » differentemente da me e presceglie il significato di « capire, intendere », ad onta che questo, secondo egli stesso confessa, « ist im Wtb. nur im part. *parigata* belegt ».

In b inoltre il Lüders legge: *niryâṇam ito ja°*.

80. In d leggasi: *cakitavimuktapadakramo*. Il composto letteralmente significa: « avente una serie di passi privi di tremito » cioè « con passo fermo ». Il Cowell invece traduce: « planting his hurrying steps at full speed ».

81. Il Cowell anche qui traduce « *cakitagati* » (quando il suo passo cominciò a vacillare) con « as he rushed in startled haste ».

84. In d leggo: *kapilâhvayam pravesṭâ*, e considero *pravesṭâ* come prima persona del futuro perifrastico con soppressione arbitraria di *asmi*.

86. In c leggo col Böhtlingk e col Kern: *adadhata tuhinam pa°*.

« *Ghanavivaraprasṛtâḥ* » viene tradotto dal Cowell: « issuing from the rift of a cloud »; ma qui mi sembra si parli di raggi luminosi che non escono dalla tenebra ma penetrano in questa e la dispellono. Inoltre « *ghana* » non mi par proprio un sostantivo nel caso nostro, ma un aggettivo, però dove Cowell traduce « cloud » sostituisco « denso ». Cfr. VIII, 46 c.

87. Questa strofa è veramente molto difficile e il Böhtlingk non esita a chiamare il testo « verdorben ». La versione del Cowell non soddisfa punto e il Böhtlingk giustamente gli fa osservare che il soggetto della strofa non è il cavaliere ma il cavallo. D'altra parte non resto persuaso dalle emendazioni proposte dal Böhtlingk in cd: °*ṣatâram antarîkṣam paramaba*°. Accetto invece l'ottima congettura del Kern: *saralabahûni ja*°. Secondo me « *aruṇa* » nel nostro passo non designa l'aurora ma il sole cui ben si addice l'epiteto « *paruṣa* ». La difficoltà maggiore s'incontra in quel °*bhâram* che non dovrebbe accordare con *antarîkṣa* ma col *harituragaturaṅga* che nel composto *harituragaturaṅgavat*, rappresenta indubbiamente un nominativo maschile. Ma quanta opposizione ci fa la grammatica, tanto aiuto pare che ci porga il senso evidentissimo che s'intravvede. Il poeta nella strofa 3 di questo libro paragona il principe che inforca *Kaṇṭhaka* alla luna che inforchi una cometa, nella strofa 79 lo paragona al sole a cavalcione di una candida nuvola autunnale, e qui daccapo lo ragguaglia col sole (*aruṇa*) che grava col suo pungente peso (*paruṣabhâra*) sulla groppa del veloce (*turaga*) cavallo (*turaṅga*) di *Hari*, allorquando percorre (sottintendi *gacchati* suggerito da *jagâma*) l'atmosfera (*antarîkṣam*). È forse da escludersi senz'altro che *aruṇaparuṣabhâram* sia adoperato avverbialmente?

LIBRO VI

1. In a leggo col codice C e col Böhtlingk: *muhûrtâbhyu°*

2. Leggo in c: *iva yaddṛṣṭvâ.*

3. In c leggo col codice P: *°vartitâm paçyan.*

5. *Târkṣya* è, secondo il Cowell, una mitica rappresentazione del sole in forma di cavallo.

6. In d emendo sulla scorta del Böhtlingk, *çakta eva saḥ.*

13. In a il Lüders emenda: *mukuṭâd dîpta°* e traduce: « er nahm ein glänzendes juwel aus seinem Diadem ». Ma non si sa capire se con glänzendes il Lüders ha tradotto *dîptakarmâṇam* ovvero *bhâsvaraṁ*; certo è che i due epiteti di significato quasi identico, dànno noia al traduttore. Mi attengo al testo e in *mukuṭoddîptakarmâṇam* vedo un *tatpuruṣa (mukuṭasya uddîptakarmâṇam = mukuṭoddîptakarmâṇam)* divenuto *bahuvrîhi* rispetto a *maṇim.*

14. In c leggo col codice P: *°viçrambhaḥ.*

19. In c Kielhorn legge: *dâyâdyabhû°*, e Speyer emenda: *dâyâdabhaktena.* Ma *dâyâdabhûta* non significa letteralmente: divenuto dell'erede e quindi: ereditario?

30. È indubitato che questo *çloka* si riferisce alla partenza del principe dalla casa paterna, non già al ritorno del fedele scudiero. L'errore del Cowell è stato egregiamente segnalato dallo Speyer.

34. In b emendo col Kern: *°bhṛtâṃ vara.*

37. Mi pare che « *vakṣyâmy ucitadarçitvât kim* » significhi letteralmente: « che cosa dirò giovandomi della facoltà di mostrare cose convenienti (plausibili)? »

Il Cowell traduce: « what shall I say by way of telling good news », e il Böhtlingk: « da ich weiss, was angemessen ist ».

40. In a emenda: *candramasas taikṣṇyam.*

43. Considero « *nânâbhâva* » come aggettivo riferentesi a « *viyoga* ». Il Cowell invece traduce: « change is inevitable in corporeal beings who are subject to different births ».

45. Il Leumann rimanda a un passo analogo del *Daçavaikâlika.*

47. Attribuisco a *valâhaka* il significato di gru. Il Cowell traduce invece: « *clouds* » e l'immagine è ugualmente vera e bella.

50. La interpretazione dell'ultimo emistichio ci è suggerita dalla ben nota strofa con cui si chiude il primo atto della *Çakuntalâ*: *gacchati puraḥ çarîram* ecc., ma soprattutto dalle ultime parole della strofa 67 di questo stesso capitolo: *yayau çarîreṇa puraṃ na cetasâ.*

Il Cowell traduce: «or if thy love lingers, then go and afterwards return». In questa versione mi sembra che ad *api* dopo *gatvâ* non sia stato dato il valore di particella concessiva.

54. In b correggo col Kielhorn: *cakrama*°. Cfr. I, 65; VIII, 55; X, 9.

57. Non bisogna credere che il velo pendente dal diadema abbandoni la persona del principe. Solo i capelli e il diadema vengono raccolti come reliquia dagli abitatori celesti, secondo è detto nella strofa seguente, talchè il bianco velo si è soltanto sparso e sollevato dietro al diadema, ma rimane ancora proprietà del principe per essere poi barattato con l'abito del cacciatore.

59. Sono perfettamente d'accordo col Cowell nella interpretazione del composto: *alaṅkârakalatravattâ* e non mi pare che il suffisso *-vant* debba riferirsi, secondo sostiene il Böhtlingk, oltre che a «*kalatra*» anche ad «*alaṅkâra*». «*Kalatravattâ*» è parola che sta da sè e significa «condizione di chi ha moglie», e preceduta da «*alaṅkâra*» vuol dire: «condizione di chi ha per moglie gli ornamenti».

Quanto al composto: *kâñcanahaṃsacitra*, non vi è dubbio che è stato esattamente tradotto dal Böhtlingk: «mit goldenen Gänsen verziertes (Gewand)». Il Leumann cita anche un passo analogo del canone jainico (*Bhagavatî*, IX, 33): «quando *Jamâli* fu in procinto di entrare nell'ordine, gli vennero tagliati i capelli, e questi sua madre raccolse in un drappo sopra cui erano disegnati dei cigni (*haṃsalakkhaṇa*)».

Il velo non si era staccato, come pare che creda il Cowell, dalla persona del principe (cfr. 57 e rela-

tivo commento), ma si era soltanto aperto e sollevato dietro il diadema lanciato e rimasto sospeso nell'aria. Il velo è quindi l'ultimo ornamento regale che resti al principe, però questi vedendolo fregiato con disegni di cigni aurei, disapprova tanto lusso e desidera un rozzo sajo silvestre.

61. Per il primo verso mi attengo interamente alla interpretazione data dal Böhtlingk.

62. In b leggo col Böhtlingk: *mṛgân nihanmi*, e accetto integralmente l'interpretazione del Kielhorn.

65. In b accetto la congettura del Kern: *kâṣâya-samvardhitakîr°*.

LIBRO VII

1. *Sarvârthasiddha* è, come abbiam visto, il soprannome che il padre diede al principe poco dopo la nascita (cfr. II, 17 e relativo commento).

In d Lüders emenda: *tam âçramaṃ siddha iva prapede*. « *Siddha iva* » corrisponderebbe a « *kṛtârtha iva* » di VI, 2 d. Ma « *siddham* », che è la lezione testuale, non può essere un neutro sostantivato e far le veci, s'intende all'accusativo, di « *siddham artham* »? Notisi inoltre che essendoci un giuoco di parole tra « *sarvârthasiddho va°* » e « *siddhamiva pra°* » è assai improbabile che il secondo « *siddha* » sia come il primo al caso nominativo e si riferisca allo stesso soggetto. Il giuoco di parola in tanto sta in quanto l'espressione del soggetto si applica anche all'oggetto.

5. In b Lüders congettura: *nîlam ivonnataṃ tam*; e aggiunge: « *tam* als objekt zu *dṛṣṭvâ* kann nicht fehlen ». A me pare invece che la costruzione sia: *dṛṣṭvâ iva ambudaṃ nîlam unnamantam*. In tal caso il testo non ha bisogno d'essere emendato.

7. In a leggo: *kaccid* invece di *kaçcid*.

9. In d emendo col Leumann *svareṇa sândrâmbu°*.

12. Lo Speyer, per soverchio scrupolo in materia di sintassi, trova un intoppo nel «*tat*» che è in principio della strofa e non può essere, secondo lui, nè pronome nè congiunzione.

In d leggo col Kielhorn: *yo niçcayo yat pra°*.

14. In a i codici C P recano: *agrâmyam annam salilam prarûḍham*. Il Cowell congettura: «..... *salilaprarûḍham*» e traduce: «Uncultivated food, growing out of the water, leaves, water, and roots and fruits, —». Il Böhtlingk emenda: «*salile prarûḍham*» e in sostanza accetta la strana versione del Cowell.

Invece la lezione dei codici a me sembra esattissima e correttissima: così come il cibo (*annam*) non deve venire dall'abitato (*agrâmyam*), cioè non deve essere il prodotto dei colti ma della vergine natura, così pure l'acqua (*salilam*) non deve attingersi dai pozzi e dalle cisterne ma dalle polle fuori delle quali sprizza spontaneamente (*prarûḍham*). Il primo emistichio contiene la regola esposta in modo generico: «cibo silvestre, acqua di polla». Il secondo emistichio serve di commento al primo e spiega a che cosa dunque si riducono i mezzi di sussistenza degli asceti: «foglie, acqua (di polla), frutta e radici». Cfr. XI, 17 a: «*mûlaphalâmbubhakṣâ munayaḥ*».

21. In d leggo col Kielhorn: *mahattaram bandhanam eva bhûyaḥ*.

23. Per l'ultimo emistichio mi attengo alla interpretazione data dallo Speyer.

25. Lo Speyer giustamente osserva: «*samânena pariçrameṇa* ist nicht mit Cowell zu übersetzen 'by

a common toil', sondern, wie der Sinn unsrer Stelle erheischt 'by an equal toil' ».

28. In c « *ye câpi* » sta appunto per « *teṣâm câpi ye* », secondo ha fatto osservare il Böhtlingk, il quale chiama poi « gewagt » e rigetta questa costruzione per emendare arbitrariamente il testo in d (*parâṅmukhâs te*) senza punto contribuire alla chiarezza dell'interpretazione.

L'ablativo « *phalebhyaḥ* » non dipende da « *bâhyâḥ* » ma soltanto da « *parâṅmukhatvât* ». Il Cowell invece traduce: « and (there is merit) in those men also who live as outcasts from all enjoyments, through being estranged from them by the fault of their destiny ». Assai più esatto e chiaro sarebbe stato tradurre: « and (there is merit) in those men who being outcasts, are estranged from all enjoyments by the fault of their destiny ».

Il pensiero del poeta è assai chiaro: « se la santità consistesse nel digiunare e mangiare scarsamente e poveramente, allora anche i più abominevoli peccatori sarebbero dei santi sol perchè, essendo decaduti dalla loro casta e avendo perduto gli averi, sono costretti a cibarsi, magari come gli asceti, di frutta, radici, foglie ed acqua ».

29. In c si corregga: *sukhe 'bhisandhir duḥ°*.

30. Leggo col Kielhorn in c: *tatrâpi doṣo hṛ°*.

32. Traduco « *tapaḥpraçântaṃ vanam* » attenendomi alla interpretazione del Böhtlingk. Il Cowell seguito dallo Speyer, spiega invece: « the grove whose penances had now ceased ».

33. «*Dharmasya karmântam iva pravṛttaṃ* (*vanam*)» significa letteralmente: «la selva come mossa verso l'estremo limite delle pratiche religiose». Il Cowell invece traduce: «it seemed all alive like the full service of religion in exercise».

34. In c leggo col Kern: *sarvam parîkṣyâtha ta°*.

35. In d leggo col Lüders: *dharmam ivâpayântam*.

36. In a il Böhtlingk emenda: *°cîrakhaṇḍân*. A ogni modo «*khelân*» è un aggettivo concordante con «*tapodhanân*» e non qualifica «*cîra*», come vuole il Cowell (rag-strips waving).

39. Il secondo verso è tradotto dal Cowell: «by whose (i. e. Brahmarshis, râjarshis, and surarshis) mere presence the merit of these penances becomes multiplied to the ascetics». Credo invece che il senso sia questo: «i santi eremi dello *Himâlaya* essendo vicini, la speranza di potervi presto accedere rende più fervide e numerose le penitenze di questi asceti».

43. La mia versione del secondo verso si allontana da quella del Cowell: «to dwell with thee who art like *Indra* would bring prosperity even to *Bṛhaspati*». Il Lüders, che accetta l'interpretazione del Cowell, è costretto ad emendare: «*Bṛhaspater apy udayâvahaḥ syât*». Ma il testo non ha punto bisogno di emendazione.

44. In a il Böhtlingk legge; *ity evam uktaḥ sa ta°*.

45. Al Cowell è sfuggito il vero senso del quarto emistichio, talchè lo chiama «obscure» e rimanda

a un preteso analogo passo del MBh. (v, 1593) dal quale non c'è da sperare nessun aiuto. Dare in d a «*parâtmâ*» il significato di «supreme self» vuol dire condannarsi a non intendere mai il senso.

Il Böhtlingk col massimo arbitrio emenda: *prîtiḥ parâ me janitaç ca me 'rthaḥ*.

Il Kern sostituisce, ma cautamente con un «vielleicht», «*modaḥ*» a «*mârgaḥ*».

È indubitato che «*parâtmâ*» va diviso così: «*parâ*» e «*âtmâ*». «*Parâ*» accorda con «*prîtiḥ*», come del resto ha già avvertito il Böhtlingk, e «*âtmâ*» sta per «*aham*». La costruzione è quindi la seguente: «*evamvidhair bhâvajâtaiḥ prati mâm, prîtir (janitâ) parâ, âtmâ (=aham) janitâç ca mârgaḥ*». Intendi quindi: «per tali prove di affetto verso di me la benevolenza (la cortesia) è diventata estrema (è giunta all'estremo limite cui le è dato giungere), e la via (da essa percorsa per toccare il suo colmo) sono stato appunto io (cioè mai a nessuno come a me è stata usata tanta cortesia)».

51. In d accetto la congettura del Böhtlingk: *kuṇḍâvahasto gi°*, salvo che il Böhtlingk par che traduca: «the back of whose hand was like a *kuṇḍa*», mentre a me il senso pare essere: «avente il dosso della mano (adoperato come) borraccia». In altri termini, il romito spingeva la penitenza al punto di privarsi perfino della borraccia, talchè per bere si giovava del dosso della mano.

52. In d lo Speyer propone l'emendazione: *matir asti çaṃ te*. Ma il giuoco di parole che risulta evidente tra «*matir asti*» e «*so 'sti*» spiega la stranezza che lo Speyer trova nel secondo «*asti*». Di «*so*» abbiamo poi assolutamente bisogno per la correlazione

con «*yasya*». Il secondo «*asti*» sta per «*jîvati*» che incontriamo tanto spesso in frasi come questa: «*yo jîvati dharmâya çaurâya vâ dânâya vâ so jîvati anye mṛtakalpâḥ*».

55. In cd Lüders emenda: *yathâ tu paçyâmi matiṃ tavaiṣâṃ tasyâpi yâsyasy ava°*. Preferisco attenermi alla lezione testuale.

LIBRO VIII

In c leggo col Böhtlingk: *çokanigrahe.*

3. In a leggo col Böhtlingk: *saujâ vicacâla kan°.*

6. « *Tad eva tasyopavanam* » = e per l'appunto quel boschetto di essa (città). Si accenna qui al boschetto nel quale il principe incontrò le etere. Il Cowell traduce: « that garden of his... ». Ma di un giardino del principe non fu mai parola, bensì dei « city groves beloved by the women » (III, 2) o anche del « city-garden » (IV, 1). « *Tasya* » dunque non si riferisce al principe ma a *Kapilâhvayam puram* di cui è menzione nella strofa precedente. Si noti pure che nella versione del Cowell resta perduta l'efficace ed opportuna allusione agli avvenimenti passati.

9. Il Leumann giustamente segnala un errore di stampa nel modo com'è scritto « *samupetamanyavo* ». Si sostituisca all'*anusvâra* il *n*.

11. La mia interpretazione differisce sostanzialmente da quella del Cowell e si attiene alla lezione testuale. Il Kielhorn accetta la spiegazione del Cowell e si contenta di emendare soltanto « *nininduçca phalârtham* » in « *nininduḥ saphalâgham* » (d). Ma bene osserva il Lüders: « *khalu* und *iti* ist hier un-

übersetzt geblieben, und was ist das für ein schwerer entschluss? ». Se non che l'emendazione: *vismayaṃ yayuḥ* (b) che il Lüders propone, fondandosi sulla versione cinese, non mi sembra necessaria; nè è indispensabile che « *suduṣkara* » assuma il senso di « höchst wunderbar » potendo benissimo conservare il suo significato solito di « difficilissimo a compiersi ». Intendo quindi che i cittadini, appena lo scudiero ha finito di narrare la fuga e la risoluzione del principe di farsi monaco, esclamano tutti concordi: « troppo invero difficile è l'impresa compiuta dal nostro principe e certo noi non siamo capaci d'imitarlo »; però non sanno frenare le lacrime e disprezzano la loro debolezza d'animo che li tiene avvinti ai piaceri della vita [*phalârtham* è un *bahuvrîhi* e accorda con *manaḥ:* cuore (*manaḥ*), che ha come (unico) scopo (*artha*), il godimento (*phala*)]. Ma poi, come sarà detto nella strofa seguente, il grande amore che essi nutrono per il principe fa loro vincere ogni debolezza, ogni attaccamento ai frutti delle opere, e stabiliscono di recarsi tutti nella selva che dà ricetto al principe e di diventare monaci al pari di lui. Sono dunque in gioco due momenti psicologici: il primo (strofa 11) di ammirazione per il principe e di sgomento nel sentirsi incapaci a seguirlo nella grande rinunzia; il secondo (strofa 12) d'improvvisa e balda risoluzione ad abbracciare senz'altro la vita ascetica pur di non essere separati dal principe.

13. Questa strofa, secondo avverte il Windisch (M. u. B., pag. 301, nota 2 a pag. 300), è citata da *Ujjvaladatta* (*Uṇâdisûtra*, I, 156) in una forma più corretta, in quanto che in b invece di *tat tena saman°* si legge: *yat tena saman°*, e in c invece di *na çobhate tena*

hi no vinâ puram si ha la lezione indubbiamente migliore: *na çobhate tena vinâdya no puram.*

16. Leggo in b con lo Speyer: °*dâya turaṅgapâlakaḥ.*

18. In d leggo col Kern: *upayânaçaṅkinaḥ.*

21. Leggo in a col Böhtlingk: *vilambakeçyo ma*°, e in c col Kielhorn: *vivarṇâ mṛjayâ vinâkṛ*°.

22. In b considero « *ârjavakarṇikaiḥ* » come *bahuvrîhi* concordante con « *mukhaiḥ* » e attribuisco ad « *ârjava* » il significato di « schietto » (orecchie schiette, cioè: orecchie nude d'ogni ornamento).

La congettura proposta simultaneamente dal Kielhorn e dal Kern: *ujjhitakarṇikaiḥ*, non mi sembra necessaria. È vero che « *karṇikâ* » nel senso di uno speciale ornamento delle orecchie ricorre in v, 55 (*vadanenâkulakarṇikojjvalena*), ma nel nostro passo è stato già detto che i volti erano « *akuṇḍala* », talchè l'altro epiteto serve a designare gli orecchi nel loro stato naturale. Le anche pure sono chiamate da una parte « prive di cinture » dall'altra « naturalmente pingui ». Il parallelismo è evidente: « *akuṇḍala* » sta ad « *amekhala* » come « *ârjavakarṇika* » sta a « *svabhâvapîna* ». La mia interpretazione in fondo è la stessa di quella del Cowell.

Le emendazioni proposte dal Böhtlingk: « *añjana* » invece di « *ârjava* » e « *varjitaiḥ* » invece di « *karṇikaiḥ* », mi sembrano molto arbitrarie e poco persuasive.

23. In c Böhtlingk invece di *vivarṇa*° propone *viṣaṇṇa*°.

25. In d accetto l'ottima emendazione del Leumann: *na celur, âsur likhitâ iva sthitâḥ.*

28. In a traduco « *nirantara* » « compatto », e non so come mai possa voler dire: « falling incessantly » (Cowell).

In b leggasi: *gûḍhasirairva°.*

29. In b Böhtlingk congettura: *vṛthâpi nâryaḥ samito°*, e in c: *navânilaghûr°*. Kern fa giustamente osservare che « *sahita* » sta per « *saṃhita* » e non c'è quindi bisogno di leggere « *samita* ». Propone quindi di sostituire a « *vanânila* » « *ghanânila* ». Non so perchè i venti non debbano poter spirare da una selva; però mantengo ferma la lezione testuale « *vanânila°* ». In b leggo: *tathâpi nâryaḥ sa°.*

Notisi che nel paragone le poppe raffigurano le anatre, e i loti agitati dal vento e percuotenti le anatre rappresentano le mani.

31. In b leggo col Kern: *viṣâdasambandhikaṣâya°*, e in d correggo col Böhtlingk: *vigâḍhaço°.*

34. Attribuisco ad « *aryaputra* » il significato di « consorte » così come vuole il Böhtlingk.

35. « *Ayogapeçala* » viene tradotto dal Cowell: « unskilled in emergencies ». Ma non mi pare che si debba dividere: « *yogeṣv apeçalaḥ* », bensì « *ayoge* (in cosa che è fuori di luogo, in impresa sconveniente) *peçalaḥ* (atto, capace, zelante) ». L'epiteto si attaglia benissimo allo scudiero il quale aveva avuto il torto di servire troppo zelantemente il principe la notte della fuga. Fu lui infatti che andò a prendergli il cavallo e a corsa lo seguì fino nella selva.

36. Il secondo verso è così tradotto dal Cowell: « who are as it were desolate widows, though their lord still stands as unshaken as the earth or Mount *Himavat* ».

A me pare che « *sthite 'pi patyau* » sia un locativo assoluto e che °*same* non sia un aggettivo ma un sostantivo che unito con *mahî* designa il piano (die Ebene). °*Same* inoltre non accorda con *patyau* ma è un locativo che dipende da *sthite*. Il terzo emistichio quindi letteralmente tradotto suona: « pur stante il marito nella pianura dello *Himâlaya* ». L'eremo infatti nel quale si era rifugiato il principe quando lo scudiero tornò indietro a *Kapilavastu*, si trovava appunto in vicinanza dello *Himâlaya* (cfr. VII, 39 b: *puṇyaḥ samîpe himavân hi çailaḥ*) e cioè alle falde (*mahîsame*) di esso. Non si tratta dunque di magnificare la incrollabile fermezza del principe ma semplicemente di accennare alla sua dimora nell'eremo sito alle falde dello *Himâlaya*. D'altronde se il poeta ci avesse parlato della saldezza del principe, non avrebbe scelto due termini di paragone: la terra e lo *Himâlaya*, ma o la prima o il secondo. Ripeto che non mi par possibile scindere « *mahî* » da « *sama* », e il composto « *mahîsama* » serve a indicare la pianura che si stende ai piedi del monte.

37. In c il Böhtlingk congettura: °*tâs tena sahâvarodhanaiḥ*. A me pare di vedere una antitesi tra « *vinâ* » e « *saha* » ed emendo: °*tâs tena sahaivarodanaiḥ*.

39. In c correggo col Kern: *kathaṃ nvayam*.

42. In a il Böhtlingk emenda: *itîva devyâḥ*.

46. In a emendo col Lüders: *yato bahir gacchati pârthivâtmaje ta°*.

47. Anche qui in a leggo col Lüders: *yato 'pramatto 'pi*.

49. Non si emendi nulla in b, perchè, come osserva il Kern, « *prayâtam* » (das Fortgegangensein) è forma corretta, e « *pratigantum* » può, secondo afferma il Böhtlingk, significare: «annehmen, glauben an» analogamente a *prati* + *i*.

53. A « *ghana* » attribuisco il significato di « profondo ». Cowell invece traduce: « cloud ». Cfr. 36 dove i due termini di paragone sono impossibili.

54. Questa strofa, dice il Leumann, « is a later addition not represented in the Tibetan translation » (S. N. o. A. B., pag. 196, nota 2). La versione che ne dà il Cowell non soddisfa punto e in b la congettura « *prati* » fondata sulle lezioni « *patim* » e « *pati* » dei codici, è assai sospetta. La corruzione del testo e l'interpolazione sono dunque manifeste, e non è il caso di scervellarsi per un passo che si può ben dire disperato.

55. Cfr. I, 65; VI, 54; VII, 57; X, 9.

57. In c leggo col Böhtlingk: *abhyucito na yâ°*.

63. La strofa è chiarissima e non c'è bisogno di sostituire in b, come vuole il Lüders, « *sa dam°* » a « *na dam°* ».

64. In a e b Böhtlingk emenda: *dharmavallabham manaḥ priyo 'py âkulayan mu°*.

Il Kielhorn si contenta di emendare in b: *priyerṣyâkalaham*. Non m'è sembrato di dover nulla mutare nella lezione testuale.

65. Il Böhtlingk giustamente segnala l'erronea interpretazione data dal Cowell di questa strofa.

66. In b Böhtlingk emenda: *°vato 'tidurlabham*; mentre Kern propone: *°vato hi durlabham*. Lüders osserva che « *tat* » non può riferirsi a « *svarga* » che è maschile e congettura arditamente: *viyajjanasyâtmavato 'pi durlabham* (der Himmel ist auch für entschlossene Menschen schwer zu erlangen). Ma mi pare che « *tat* » possa benissimo accordare con « *°sukham* », anzi debba. Il senso diventa chiaro se si tien presente che per godimento celeste la regina intende i piaceri offerti dalle *Apsaras* i quali essa disprezza e con lei anche l'uomo saggio (*âtmavân*). Notisi che a « *durlabha* » attribuisco il significato di « teuer, werth, carus ».

69. Lo Speyer suggerisce di correggere in b: *vâpy ayaso 'pi vâ kṛ°*. È una emendazione voluta da ragioni di sintassi.

70. Anche qui, come nella strofa 42, il Böhtlingk emenda in a: *itîva de°*.

73. Cfr. I, 63.

74. Giustamente osserva il Böhtlingk che « *mahîtalasthaḥ* » non significa « falling on the ground » (Cowell), ma « auf dem Erdboden stehend ». Il poeta ha già fatto cadere una volta il re nella strofa precedente (*papâta çokâbhihato mahîpatiḥ*), e il Cowell vorrebbe farlo cadere una seconda volta!

76. In b accetto le emendazioni del Lüders e del Böhtlingk e leggo: *vrajan drutaṃ vâ punar enam â°*.

77. Il Lüders, come nella strofa 11, attribuisce anche qui a « *suduṣkara* » il significato di « höchst wunderbar », e in d legge: *°te mumukṣur ât°*. Il senso che ottiene è naturalmente l'opposto del nostro: « Höchst wunderbar war es, dass *Sṛñjaya* nicht starb, als der tod den *Suvarṇaniṣṭhîvin* dahin gerafft hatte; ich aber will sterben, da mein sohn aus liebe zum *dharma* dahingegangen, wie einer, der seine selbstbeherrschung verloren hat ».

80. In c emendo col Kielhorn: *°ti hi tam pipâ°*.

84. Per l'ultimo emistichio mi attengo alla interpretazione suggerita dal Leumann, il quale dimostra che *vâsay* ha nel nostro passo il significato di « durchdringen, erfüllen, beeinflussen » e conseguentemente traduce: « Er kann sich keinen Augenblick vom Glück durchdringen lassen ».

85. Il Böhtlingk ragionevolmente rimprovera al Cowell di non aver tenuto conto della correlazione fra « *yâvat* » e « *tâvat* » che indubbiamente uniscono b e c. Fra « *atra* » ed « *iha* » il Böhtlingk vede un'antitesi e dando ad « *astu* » il significato di « non sia più parola di... » traduce: « Während wir zwei dahin gehen, so lange bleibe hier der mannichfache Kampf deines Sohnes mit dieser oder jener Vorschrift unerwähnt ».

Questa versione è grammaticalmente esatta, ma mi ha tutta l'aria di essere, come dicono gl'Inglesi, farfetched.

Innanzi tutto tra « *atra* » ed « *iha* » non mi riesce vedere contrapposizione di sorta; « *atra* » nella massima parte dei casi significa « qui, in questo luogo, in questo mondo », e se ci fosse stata realmente un'antitesi, avremmo senza dubbio trovato « *tatra* » contrapposto ad « *iha* ».

Quanto poi al significato di « *as* » è assai più prudente e naturale non andare a cercarlo tanto lontano. Credo dunque che sopra « *yâvaḥ* » poggi tutto il senso della frase e che « *iha* » venga opportunamente a rinforzare « *atra* »: « finchè ci reggeranno le gambe per camminare in questo mondo, s'impegni dunque in questo mondo la varia battaglia contro tuo figlio e il suo qualsivoglia destino ».

Per ragioni di sintassi lo Speyer consiglia di leggere in a: *kârya eṣa yatnas tva°*; ma l'emendazione non mi sembra opportuna.

LIBRO IX

2. In c Böhtlingk emenda: *vinîtaveṣau*. Ma *vinîtaceṣṭau* può secondo me anche stare.

3. Leumann interpreta: « interrompendo il discorso (di *Bhârgava* coi suoi scòlari) »; ma di questi scolari non si fa il menomo cenno nel testo, ed io credo che « *chittvâ kathâm* » voglia dire: « interrompendo (ogni altro) discorso, tagliando corto » e quindi la versione del Cowell: « plunging at once into the subject », non sarà letterale, ma non può dirsi errata.

4. Il Kern in c emenda: *bhavân adhînam*. Ma la lezione « *adhîram* » mi pare corretta e consona a quanto il poeta ha già affermato in 2 b: il cappellano e il ministro si erano presentati a *Bhârgava* in atto dimesso. È dunque naturale che ora parlando di se stessi facciano del pari sentire la nota della modestia. La traduzione del Cowell mi pare quindi esatta.

6. Giustamente lo Speyer segnala l'erronea interpretazione data dal Cowell del secondo *pâda*, ma l'emendazione ch'egli propone: *na tu no 'nvabanddha*, non mi soddisfa a causa di questa forma di aoristo che, com'egli stesso confessa, è « unbelegt ». Accetto invece la congettura del Finot fondata sul codice parigino: *na tu câvabaddhaḥ*.

8. In a emendo con Kielhorn e Kern: *mṛjayâ vihînam apa°*. In c l'emendazione del Windisch comunicata al Böhtlingk: *upopaviṣṭam pathi vṛ°*, è sicura.

11. Emendo in b col Böhtlingk *niṣedatuḥ çâkyaku°*.

14. Accetto in b la congettura del Kern: *te bhâvitam etam ar°*.

17. In c attribuisco a «*bandhu*» il significato di «padre», come più giù nella strofa 28. Il Böhtlingk trova un intoppo in quell'«*api*» che segue «*mâ*» ed emenda: *kuru mayyapekṣâm*. Credo che «*api*» debba unirsi con «*aniṣṭabandhau*» e la costruzione sia: *aniṣṭabandhav api mâ kuru upekṣâm*.

19. In b emendo con la scorta del Kielhorn: *°viṣṭabdhabhujair na°*.

21. In c leggo col Böhtlingk: *ubhe hi tas°*.

23. In d il Böhtlingk emenda: *sneham anupramâtum*.

24. Accetto la genialissima e felice congettura del Kielhorn in d: *nirâçrayaṃ magnam ivârṇave nauḥ*.

26. La regione abitata da *Agastya* è il sud dove si recano le anime dei trapassati.

La mia versione si discosta alquanto da quella del Cowell, il quale attribuisce a «*sam-i*» il significato di «consider» e a «*kal*» quello di «take heed».

28. Per il significato attribuito a «*bandhu*» in c, cfr. 17 c. Il secondo *pâda* è lacunoso ed ho omesso di tradurlo.

29. Accetto in c d la felice congettura dello Speyer: *tvaddarçanaṃ vâñchati dahyamânam antaḥpuraṃ caiva puraṃ ca kṛtsnam.*

30. Il Cowell traduce: «*guṇavadguṇajñaḥ*», con: «knowing all the virtues of the virtuous». Tra «*guṇavad*» e «*guṇajñaḥ*» c'è indubbiamente un giuoco di parole, il quale, come già si disse in VII, I, è tanto più efficace in quanto si ripete la parola ma senza legame di concetto e in posto diverso della frase. Credo che «*guṇavad*» accordi quindi con «*muhûrtam*» che è anche neutro. Confrontisi *Mânavadharmaçâstram*, II, 30: *puṇye tithau muhûrte vâ nakṣatre vâ guṇânvite.* La risposta che deve dare il principe è di somma importanza, e non deve maravigliare se essa è frutto di un momento di meditazione benedetto dagli astri.

31. È da deplorare che i codici offrano tante lacune in questo capitolo. Non ci sfugge che in questa e in altre strofe di esso, più che *Açvaghoṣa* traduciamo Cowell, al quale, secondo il Böhtlingk, «ist es nicht gelungen einen befriedigenden Text herzustellen». Bisogna però aggiungere che non pure al Cowell, ma a qualsiasi altro indianista riuscirebbe impossibile di ridurre il testo, così lacunoso com'è, alla sua vera lezione. Bisogna quindi contentarsi di congetture.

32. In c leggo con la scorta di Finot: *bhaven na yogas ta°.*

33. La congettura più probabile mi sembra essere quella dello Speyer, il quale in b legge: *çokam bhavân âha na tat priyam me*, e mette in correlazione il «*tat*» in b con lo «*yat*» in c.

In d poi ha ragione il Böhtlingk di leggere senz'altro: *bhâvini viprayoge.*

36. Il Böhtlingk pensa che questa e le due strofe seguenti « bieten keinen verständlichen Text ».

Finot in c d congettura: *gacchaty evaṃ jane 'yogini ko 'nurodhaḥ*, e vede in « *ayogin* » una parola a doppio senso: « colui che si separa » e « colui che non è un *yogin* ». Per quanto acuta questa congettura resta superata da quella felicissima del Leumann e che non esito ad accettare: *gacchaty evaṃ jane yâyini ko 'nurodhaḥ.* « Im Text » osserva giustamente il Leumann « ist die Wanderung von Dasein zu Dasein allemal durch ein Verbum ausgedrückt das ' gehen ' bedeutet (*i yâ gam*), wesshalb sich die Emendation « *yâyini* » von selbst ergibt ».

37. Ottima e sicura è l'emendazione del Lüders in d: *°priyas tatrabhavân avocat.*

38. Ho omesso di tradurre il secondo e il terzo emistichio perchè le congetture del Cowell non mi sembrano soddisfacenti e d'altra parte confesso di non saperne proporre altre che possano dirsi sicure.

40. In d leggo col Böhtlingk: *parâpacâreṇa ca dharmapîḍâ.*

41. Parte del terzo e tutto il quarto emistichio mancano nei codici.

Il discorso del principe s'interrompe qui, ma doveva evidentemente continuare. Intorno a queste lacune del libro IX, cfr. Leumann (S. N. o. A. B., pag. 195).

46. In b emendo con la scorta del Böhtlingk: *yathopapatti*.

48. In d leggo col Lüders: *ato vimogho bha°*.

51. In a il Kern legge: *°pṛṣṭhamûrdhnâm*.

53. Böhtlingk ha tutte le ragioni di protestare contro la versione del Cowell: « what need then is there of the effort of the conscious soul? » (b).

56. In c leggo col Böhtlingk: *prayatnavanto 'pi tu*.

57. In a Lüders emenda: *mokṣe yadi saktir asti*.

58. In a leggo col Kern: *°vṛttâ tava doṣa°*. Il Leumann conforta questa emendazione, rimandando a III, 29 c.

62. Nei *Nîtiçâstra* l'epiteto di « occhio del re » è dato alla spia, ma può benissimo attagliarsi anche al ministro, talchè non mi pare opportuna in b l'emendazione del Leumann: *nṛpasya cakhyuṣaḥ*. Si aggiunga che questa forma verbale, come avverte lo stesso Leumann, sarebbe « der erste Beleg für eine präfixlose Activ-Form von *khyâ* ».

64. In a il Lüders congettura: *saṃçayitaṃ hi dar°*, e il Kern invece emenda: *saṅgavatâṃ hi dar°*.
In d il Böhtlingk preferisce la lezione del manoscritto C: *ivândhadeçikaḥ*.
Ho creduto più prudente attenermi alla lezione del testo.

65. Il senso di questa strofa è chiarissimo: il principe non ha ancora scoperto la verità della quale va

in cerca, e non si dissimula che è dubbio se si possa trovare in questo mondo il sommo Bene (*çubham*). È probabile, egli pensa, che l'ultima e definitiva verità sia la negazione di ogni ideale, il male (*açubham*), e che l'affaticarsi a trovare il sommo Bene si riduca in ultima analisi a uno sforzo inutile e vano. Non importa: egli elegge la via del bene, perchè una illusione che nobiliti l'uomo, affaticandolo magari vanamente, vale più di qualunque verità che lo fa vivere comodamente e felicemente ma gli macchi e renda ignobile l'anima. In altri termini: il fatto etico ha più importanza di quello conoscitivo, tra il Vero e il Bene si prescelga il Bene, e il Vero che non sia al tempo stesso il Bene non ha nessun valore. La strofa, come si vede, contiene un concetto morale altissimo e una delle sentenze più gravi e profonde che il poeta abbia messo sulle labbra del suo eroe.

Il Cowell, com'è stato già detto nella prima parte di quest'opera, ha interamente frainteso il secondo verso e non si è accorto della antitesi espressa da « *varam* » in c e « *na* » in d. Böhtlingk, Kern, Kielhorn, Speyer e gli altri egregi interpreti non segnalano l'errore, ed il Böhtlingk si contenta solo di suggerire l'emendazione di « *vṛthâpi* » in « *vṛthâ hi* », mentre al contrario bisogna leggere: *vṛthâpi khedo hi va°*, e costruire: *varaṃ hi khedo, vṛthâpi, çubhâtmano; na sukhaṃ, tattve 'pi, vigarhitâtmanaḥ*.

Dopo che queste parole erano già state scritte, trovai con grande compiacimento confermata la mia emendazione dal Lüders. Anche la sua interpretazione si discosta assai poco dalla mia: « denn der Kampf selbst um das verkehrte seitens eines guten ist besser als der genuss selbst der wahrheit seitens eines bösen ».

Non mi sembra però opportuna l'altra emendazione proposta dal Lüders in b: *çubhâçubhe 'saṃçayite*. Nella nostra strofa si contiene la risposta del principe a quanto aveva affermato il ministro nella strofa 45, e in questa si diceva: *evaṃ yadâ saṃçayito 'yam arthaḥ tasmât kṣamam bhoktum upasthitâ çrîḥ*.

66. Si ha qui la dottrina socratica secondo la quale l'uomo che sa è anche quello che è onesto. La sentenza in bocca al principe suona una grande eresia, in quanto che abbattendo l'autorità della tradizione, ammette come unica fonte della verità e della religione l'insegnamento degli uomini puri e virtuosi. Il brahmanesimo invece, come già fu accennato nella prima parte di questo lavoro, afferma per bocca di *Manu* (II, VI): « *vedo 'khilo dharmamûlaṃ smṛtiçîle ca tadvidâm* | *âcâraçcaiva sâdhûnâm âtmanas tuṣṭir eva ca* || .

68. Il Böhtlingk legge in a: *tad evam asty eva ra°*, ma lo Speyer giustamente difende la lezione testuale e attribuisce a « *evam* » il significato di « *evaṃ sati* ».

LIBRO X

2. È merito del Leumann l'avere identificato questa sorgente d'acqua calda con quella chiamata dai *Jaina mahâTavovatîrappabhava pâsavana* e che si trova presso *Râjagṛha*. Anzi, soggiunge il Leumann, è probabile che di tale sorgente si parli pure in x, 14 b e che la si nomini appunto *prasravaṇa*.

3. Il significato di « *sthâṇuvrata* » non è già, come vuole il Cowell, « he who is immovable in his vow », bensì « colui che ha fatto voto di starsene immobile come un ceppo ». Così pure traduce il Windisch, il quale ha dato una versione tedesca del x e dell' XI capitolo nel suo bel lavoro « *Mâra* und *Buddha* » (pp. 271-293). Tale versione fu da me consultata dopo che avevo terminata la mia, però segnalerò tutti i punti nei quali divergendo dal Cowell, mi trovo d'accordo col Windisch. Il fatto che due interpretazioni indipendenti collimano, è indizio abbastanza sicuro della esattezza e bontà di esse.

4. Sottintendo in a dopo « *anyena* » la parola « *pathâ* » che ci è suggerita da « *pathi* » in b, perchè non mi persuade la versione del Böhtlingk e del Windisch: « wer mit einem Andern ging ».

Il terzo emistichio viene tradotto dal Cowell: « he who was walking gently and gravely ran quickly ». È precisamente l'opposto, perchè la fretta, che l'onestade ad ogni atto dismaga, non si conveniva

in presenza del *Bodhisattva* e bisognava anzi procedere, in segno di rispetto, « *sadayam* (adagio) » e « *sadhîram* (gravemente) ». Così sembra pure al Windisch il quale traduce: « wer eilig lief, (ging) rücksichtsvoll langsam ».

5. In d emendo col Böhtlingk: *nainaṃ ja°*.

6. In c leggo col Böhtlingk: *sâkṣâd iva sannikarṣe na*.

7. Felicissima, acuta e sicura è l'emendazione del Kielhorn in c d: *taṃ devakalpaṃ naradevasûnuṃ nirîkṣamâṇâ na tutoṣa dṛṣṭiḥ*. La bontà di tale emendazione resta provata anche dal fatto che il Kern, indipendentemente dal Kielhorn, corresse anche lui in « *taṃ devakalpaṃ naradevasûnum* » l'errata lezione del testo « *tad eva kalpaṃ naradevasûtram* ».

9. « Unter *Lakṣmî* » dice il Windisch, « ist dasselbe zu verstehen, wie z. B. unter *Çrî* (*Raghuvaṃça*, III, 36): die als Göttin gedachte Königswürde ». Io ho tradotto: « dea tutelare ».

Per i segni fausti sulla persona del principe, cfr. I, 65; VI, 54; VIII, 55.

16. Si emendi in a senz'altro con lo Speyer: *tatrainam â°*.

18. In a leggo col Böhtlingk: *çailasya ta°*.

19. Leggo in b: *nirmâṇam ivopaviṣṭam*.

A questa congettura sono giunto indipendentemente dal Lüders, il quale legge pure: « *upaviṣṭam* » e per esempî di scambio tra v e d rimanda a V, 15; IX, 38.

20. Per il secondo verso mi attengo alla interpretazione del Windisch. Il Cowell invece traduce: « and the other with equal gentleness assured the king of his health of mind and freedom from all ailments ».

21. In c si emendi: *upopaviçyânu*°. Cfr. IX, 8. Al Lüders sembra strano il paragone tra la pietra e l'orecchio dell'elefante e congettura in a: *vâraṇavarṇanîle çi*° (oscura come il colore dell'elefante).

22. In c il Kern propone di emendare: « *suta yâ* » in « *sutapo* » (vocativo); ma la vera e sicura emendazione è indubbiamente quella del Lüders: *vivakṣâ tu tayâ ya*°.

23. Il Böhtlingk fa osservare che « *bhaikṣâkam* » quale neutro astratto, è « bis jetzt unbelegt ».

25. A « *marṣayitum* » attribuisco il significato: « mit Geduld abwarten, Geduld üben » (Kern), « attendre avec patience » (Finot).

In d leggo col Böhtlingk: *bhuṅkṣvârdham as*°. Il Leumann segnala che i codici anche in X, 33 a recano la stessa forma d'imperativo scritta senza *anusvâra*.

26. In b leggo col Böhtlingk: *çamâçrayâ çrîḥ*.

In d più felice delle altre mi è sembrata la congettura dello Speyer: *sadbhiḥ sahâyair hi satâṃ samṛddhiḥ*.

Quanto all' interpretazione del primo verso, mi sono attenuto a quella del Windisch: « denn auf diese Weise würde kein vernichtender Kampf gegen die eigenen Leute stattfinden, und gäbe es im Laufe der Zeit eine auf Frieden gestützte Regierung ».

27. « *Vyûha* », dice il Böhtlingk, è generalmente di genere maschile, quindi in c egli emenda: *vṛndâny anekâni vi*°.

Mi attengo alla lezione testuale.

28. In c leggo col Böhtlingk: *râgâd iha hi tri*°, ma non mi sembra necessario emendare in d con lo Speyer: *pretyeha ca bhrañçam ava*°.

La mia interpretazione si discosta da quella del Cowell e del Böhtlingk e concorda con quella del Windisch.

La versione del Leumann mi sembra sforzata: « denn (Leute) welche die drei Lebenszwecke (*kâma artha dharma* die Pflichtmässig der Reihe nach erfüllt werden sollten) aus Leidenschaft vertauschen, erleiden nach dem Tode (bei der Wiedergeburt) hier einen (entsprechenden) Verlust ».

29. In b leggo col Cowell: *syâd dharmakâmau pa*°.

Nè la versione del Cowell nè quella del Böhtlingk mi persuade. Le emendazioni proposte dal Böhtlingk: « *yady artha*° » (a) e « *kâñkṣito 'rthaḥ* » (d) mi sembrano arbitrarie.

Salvo che nell'ultimo emistichio la mia traduzione corrisponde perfettamente a quella del Windisch. Il Leumann invece traduce: « welcher *kâma* nämlich auf kosten von *artha* und *dharma*, und welcher *artha* auf kosten von *dharma* und *kâma* sich geltend macht, und welcher *dharma* nur durch (vorzeitigen) Wegfall von *kâma* und *artha* zu Stande kommt, auf den (*kâma* resp. *artha* oder *dharma*) müssen sie (dann im nächsten Dasein) ganz verzichten (in dem entsprechenden Lebensstadium) wenn er ihnen erwünscht wäre ».

31. In d emendo col Windisch: *lokân imâṅs trîn api kim pu°*.

34. L'Hopkins ravvicina questa sentenza a quella del MBh, III, 33, 41.

35. In d emendo col Leumann: *yatas tena pathâ haranti*. Böhtlingk legge: *yatas tena pathâ dravanti*; e Windisch: *yataḥ svena pathâ haranti*. La lezione «*haranti*» va ad ogni modo rispettata, perchè, dice giustamente il Leumann, «der Satz nur eine Begründung des vorhergehenden «*durgrahâṇi*» sein will».

36. In d emendo col Kern: *bhavanty agatyaiva ca la°*.

38. In a leggo col Böhtlingk: *°raṃ capalam pramâdi*.

39. In b correggo col Böhtlingk: *°dharma eṣaḥ*.

LIBRO XI

1. In a l'infinito « *abhidhâtum* » non mi pare faccia difficoltà. Il Böhtlingk legge invece: « *abhidhânam* », e in c corregge, secondo me senza bisogno, « *mitrakâma* » in « *mitrakâmaḥ* ». Il Windisch accetta la prima emendazione e scarta la seconda.

4. Mi trovo d'accordo col Windisch nel rispettare il testo e rifiutare le emendazioni proposte dal Böhtlingk (*svasthas tu*) e dallo Speyer (*saṃsthasya*).

6. In b leggo col Cowell e col Kern :*vibhâvya mâm eṣa vi*°, ma non mi dissimulo che la congettura è tutt'altro che sicura. Però il senso dell'intera strofa s'intravvede facilmente e non direi: « der Sinn dieses Verses kann nicht sicher bestimmt werden » (Windisch).

8. In d leggo con lo Speyer: °*yebhya eva*.

12. Bene emenda il Lüders in c: *na hi tṛptir asti*.

16. Mi attengo alla interpretazione di Böhtlingk e Windisch.

18. In d accetto l'emendazione del Windisch: *tadvṛttitâ kim pu*°.

19. Non credo necessaria in b l'emendazione del Böhtlingk: *sammohanotkarṣam a°*, e mi trovo d'accordo col Kern e col Windisch. In d invece ha ragione Böhtlingk di preferire la lezione: *âdadîta*.

20. In a il Böhtlingk emenda: *°dibhiḥ karmabhir an°*; ed il Windisch par che legga anche lui così: « die dem Ackerbau und anderen Berufsgeschäften nachgehen ». La lezione « *dharmabhiḥ* » non mi sembra da escludere senz'altro.

21. In d la lezione « *kṣato* » non mi persuade. I codici recano « *kṣate* » ed io congetturo con riserva: « *kṣaṇe* ».

23. In b accetto l'emendazione del Böhtlingk: *pratiyânti duḥkham*.

25. Non mi pare che si debba in b accettare la emendazione del Kern: « *yannaiva* » invece di « *yân°* ». Il costrutto è e deve essere come quello delle precedenti strofe: « *yân atyajantaḥ* », « *yair vidaṣṭâḥ...* » Il Windisch mi dà ragione.

26. Seguo senz'altro il Böhtlingk nella interpretazione di questa strofa, ad onta che lo Speyer adduca i passi v, 8; III, 21 della *Jatakamâlâ* a sostegno della versione del Cowell. Mi discosto anche dalla traduzione del Windisch. Il re, i ladri, l'acqua, il fuoco e spesso anche gli scribi (*kâyastha*) sogliono essere menzionati insieme come i più grandi pericoli che sovrastano all'uomo in questo mondo.

27. La strofa non è punto chiara e congetturo con riserva in b: *çatroḥ sakâçâd api bâdhanebhyaḥ*. Prendo

«*bâdhanebhyaḥ*» per un *dativus commodi*. La mia versione si allontana da quella del Cowell e del Windisch i quali evidentemente emendano «*bâdhavebhyaḥ*» in *bândhavebhyaḥ*. Il Böhtlingk fa giustamente osservare che «*âyatana*» qui non può designare i sensi: «von diesen kann nicht gesagt werden *yatra sthitânâm* u. s. w.». Non credo però ch'egli si apponga aggiungendo: «ich vermuthe einen Fehler».

28. La mia interpretazione differisce da quella del Cowell e del Windisch, in quanto che faccio dipendere i primi quattro locativi da «*ratiḥ*» non già da «*bhrañçam*». Inoltre il relativo «yat» che precede «*bhrañçam*» sta per «*yebhyaḥ*» ed è in correlazione non pure con «*teṣu kâmeṣu*» ma coi locativi «*girau, vane, apsu, sâgare*». Parimenti «*abhilañghamânâḥ*» regge tanto i «*drumaprâgraphalopamân kâmân*» sottintesi, quanto «*giriṃ, vanam, apaḥ, sâgaram*» sottintesi anch'essi all'accusativo.

29 In a emendo con lo Speyer: *yân arjayitvâpi*. In c credo più opportuno lasciare «°*karṣa*°» immutato, perchè «*karṣû*» (Böhtlingk), «*varṣa*» (Kielhorn), e «*râçi*» (Speyer) non mi sembrano emendazioni soddisfacenti e persuasive. Che il coltivare i piaceri dei sensi, sia vano quanto l'arare carboni, è una immagine non solo possibile, ma anche felice. Il Windisch invece traduce: «welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen, den Gruben mit glühenden Kohlen vergleichbaren Freuden!».

30. In a l'emendazione del Lüders: *tîvraiḥ pra*°, è sicura.

31. Il Windisch confronta opportunamente questo verso col passo del *Kâmandakîya-Nîtisâra*, I, 54.

33. Il primo verso è corrotto. I codici recano: *kâmândhasañjñaḥ kṛpapâvake ca kravyâtsu râtmânamihotsṛjanti*. Tralascio di menzionare le congetture proposte dal Cowell e dal Böhtlingk perchè non mi sembrano punto persuasive; e d'altra parte non so risolvermi ad affermare con lo Speyer: « *pâda* a ist hoffnungslos verloren ». Faccio intanto osservare che la presenza in c di « *teṣu kâmeṣu* » annunzia doversi necessariamente trovare in a o in b, come nelle strofe precedenti, un relativo. Anzi questa strofa 33 è l'ultima della lunga serie di sentenze che terminano col ritornello: *teṣu kâmeṣu kasyâtmavato ratiḥ syât*. Ma il relativo si troverà in a o in b? Le strofe 31 e 32 citano esempî di popoli, di principi e di *asura* che perirono in seguito alla loro smania di godere. Tutto porta a credere che anche nella strofa 33 si alleghino altri consimili esempî. Orbene in b i codici recano: *kravyâtsu râtmânamihotsṛjanti*; cioè: *kravyât-surâ âtmânam iha utsṛjanti*. I « *kravyât-surâḥ* » occupano in b lo stesso posto che i « *Vṛṣṇyandhakâḥ* » nel secondo *pâda* della strofa 31, e designano i *Râkṣasi*, i demoni (*kravyâd*), e gli dèi (*sura*). Restando dunque escluso che il relativo possa trovarsi in b, dovrà necessariamente rintracciarsi in a. Quanto ad a la lezione « *kâmândhasañjñaḥ kṛpapâ°* » deve ravvicinarsi a quella con cui comincia la strofa seguente 34: « *kâmârthasañjñaḥ kṛpanam* » secondo i codici. C'è stata evidentemente una contaminazione, ed è lecito congetturare che la strofa 33 cominciasse così: *kâmândhasañjñâḥ kṛpaṇam*. Il relativo dovrà dunque trovarsi nella lezione corrotta dei codici *°vake ca*. Vien subito fatto di pensare a « *yadartham* » che occupa lo stesso posto nelle strofe precedenti 31 e 32.

A e b quindi vanno ricostruiti così: «*kâmândhasañjñâḥ kṛpaṇaṃ yadarthaṃ kravyâtsurâtmânamihotsṛjanti.*

Il Windisch accetta la lezione «*pâvake*» e traduce: «Die von Verlangen Verblendeten (geben sich dem Feuer und den wilden Thieren preis)»; ma non risulta come il Windisch spieghi «*kṛpa*» che precede a «*pâvake*».

34. In d leggo col Böhtlingk: *mṛtyuṃ çramaṃ câ*°.

35. Cfr. G. S. A. I., vol XIII, pag. 101.

36 Correggasi in c «*lâke*» in «*loke*».

39. Non mi pare necessario di leggere in c, come vorrebbe il Finot: *açnanti bho*°.

40. Il Lüders in c legge: °*vidhau pravṛtteḥ kâ*°.

42. In b si legga col Kielhorn: *sukhâya çîte hy asukhâya gharme.*

46. La mia versione concorda con quella del Windisch e si allontana completamente da quella del Cowell. Se «*vaṅka*» ha lo stesso significato di «*vaṅku*» (taumelnd, schwankend), che bisogno c'è di congetturare «*raṅka*» (Kielhorn) o «*vakra*» (Böhtlingk)?

48. Si corregga in a secondo Böhtlingk: *vasoyugame*°.

49. Mi attengo alla interpretazione del Windisch e attribuisco a «*phala*» il significato di «godimento, bene mondano». Credo anch'io inutili le emendazioni «*kulam*» (Böhtlingk) e «*etatsakalam*» (Kern).

50. In d accetto la felice emendazione dello Speyer: *pratijñâṃ khalu pâlayeti*. A sostegno di essa si confronti 56 c d.

51 Si emendi in a secondo Böhtlingk: *vanam pra°*.

54. In a leggo col Kern: *°bhogî kila nâ°*.

55. In d si emendi secondo il Windisch: *duḥkhaiḥ prati°*.

57. Ad onta « *çântam* » sia un neutro e significhi « ein ruhiges Wesen, eine ruhige Natur », mi pare più naturale leggere in b con lo Speyer: *°sṛtaḥ çântim avâ°*. Invece non mi sembra necessario emendare in a: *saṃsârarasaṃ na buddhvâ*.

58. Il Kern, seguito dal Windisch, legge in c: *anartha ity asti ma°*.

59. In a la congettura del Lüders: *na bhî rujo*, è sicura.

60. Mi trovo d'accordo col Windisch nell'attenermi alla interpretazione del Böhtlingk e nel reputare superflua l'emendazione suggerita dal Kern in c: *bahulaṃ hi dṛ°*.

61. Splendida e sicura l'emendazione del Kielhorn in a b: *svakarmadakṣaç ca yad ântako jagad vayaḥsu sarveṣu vaçaṃ vikarṣati*.

63. Si legga in a secondo lo Speyer e il Windisch: *ato yuvâ vâ stha°*.

In c mi trovo d'accordo col Windisch nell'emendare: *yathâ bhaved dhar°*.

64. Leggo in d, secondo suggerisce lo stesso Cowell in una nota della sua versione: °*kriyayâ yad iṣyate*.

65. La costruzione di questa strofa è molto intricata e mi pare che il Windisch abbia meglio di tutti saputo rispettare il testo e insieme ottenere un senso plausibile. Mi sono quindi attenuto alla sua interpretazione e dopo « *tathâpi* » in d sottintendo: « *na yuktarûpam* ».

66. La mia versione del primo verso è conforme a quella del Cowell. Il Böhtlingk seguito dal Windisch, emenda in a: *bhavec ca dharme ya*°.
Il senso che ne risulta non differisce da quello trovato dal Cowell.

68. In d correggasi, secondo avverte il Böhtlingk: *cañcalâḥ*.

69. Non mi par necessario accettare l'emendazione del Böhtlingk di « *ito* » in « *ato* » (a). Anche la congettura proposta dallo Speyer in d: *mama tattvani*°, non mi sembra persuasiva.

71. Mi attengo al testo e alla versione del Cowell, non sapendo portare nessuna luce sull'oscura contorta ed enimmatica strofa. Essa è assai probabilmente una interpolazione perchè il discorso del principe finisce con l'augurio espresso nella strofa 70 e anche perchè è impossibile attribuire ad *Açvaghoṣa* bisticci come « *himâri* » e « *himâriçatru* » soliti a comparire in una tarda epoca, e di decadenza, della letteratura sanscrita, e tutt'al più degni di trovarsi nel *Râkṣasakâvyam* (cfr. F. Belloni-Filippi, *Il Poema demoniaco*, G. S. A. I., vol. xix, Parte i, pp. 83-102).

Per comodo del lettore traduco anche la nota del Cowell: « questo è un verso assai difficile, ma l'oscura versione cinese porge aiuto a spiegarlo, vv. 912-915. Leggo in c « *himâriçatrum* » cioè l'acqua in quanto è nemica del nemico del freddo (fuoco). L'uccello se ne vola verso l'acqua per arrestare gli effetti del fuoco; così come il re deve distruggere i suoi nemici a mezzo dei nemici dei medesimi, cfr. *Manu*, VII, 158. Qui però il senso sembra essere anche che il re debba distruggere le proprie passioni a mezzo di ciò che è loro nemico; la casa (*kṣaya*) è il summum bonum, il « *nirvâṇa*. » Leggo « *samplava* » per « *sambhava* », trovandosi le due parole scambiate anche in XII, 24 e 28 ».

72. Emendo col Böhtlingk in b: °*ṣṭam âpnotu bha*°.

73. In d emendo col Böhtlingk e col Lüders: *prâpa puraṃ Girivrajam*.

8. In c emendo col Böhtlingk: *abhuktaiva*.

9. Accetto in c la felice congettura del Kielhorn *jñânaplavam adhi°*.

18. In a leggo col Böhtlingk: *tatra tu prakṛtiṃ nâ°*.

19. In a emendo col Windisch «*buddhim*» in «*viddhi*,» e in d col Böhtlingk «*vâdam*» in «*vâcam*».

21. Il testo è guasto e le congetture proposte dal Cowell e dal Böhtlingk sono tutt'altro che soddisfacenti. Mi domando com'è possibile trovare un nesso tra il contenuto delle strofe 20 e 22 e la versione del Cowell: «*Kapila* with his disciple became the illuminated, such is the tradition; and he, as the illuminated, with his son is now called here *Prajâpati*» ???

22. Cowell traduce «*badhyate*» con «*is bound*»; ma qui non si tratta della radice «*bandh*» (legare) ma della radice «*badh*» o «*vadh*» (uccidere, percuotere, ferire, opprimere), che alla terza persona singolare dell'indicativo passivo fa pure «*badhyate*» o «*vadhyate*». Ai funesti effetti della nascita accenna «*jâyate*», a quelli della vecchiezza «*jîryate*», a quelli della malattia «*badhyate*», a quelli della morte

« *mriyate* ». Sono sempre in giuoco i quattro spaventosi fantasmi che conducono il principe alla rinunzia.

L'Hopkins ravvicina questa strofa all'altra del MBh., XII, 237, 30-31; e dice: « the text is essentially the same: *proktaṃ tad vyaktam ity eva jâyate vardhate ca yaj jîryate mriyate câi 'va caturbhir lakṣaṇâir yutaṃ viparîtam ato yat tu tad avyaktam udâhṛtam*. The epic stanza also is part of an exposition of the *Sâṅkhya* doctrine ».....

23. In d emendo col Böhtlingk: *sa sattvaṃ nâtivartate*.

24. Emendisi in a: *viparyayâd ahaṅ°*.

25. In a emendisi anche qui: *tatra viparyayo nâ°*.

26. In c lo Speyer congettura: *itîvaivam ahaṅ°*.

27. In a attribuisco a « *bhâvena* » il significato di « *opinione* » e nel composto « *sandigdha-anekîbhâvena* » vedo due aggettivi: incerto (*sandigdha*) e molteplice (*anekîbhâva*). Tra « *bhâvena* » e « *°ânekîbhâvena* » c'è evidentemente un giuoco di parole come tra « *asandeha* » (c) e « *sandehaḥ* » (d).

Il Böhtlingk ha ragione di non essere soddisfatto della interpretazione del Cowell; ma non mi pare si apponga emendando in a b: *sandigdhâny ekî°*.

28. Correggo in c col Böhtlingk: *yaç caiva sa ga°*.

33. Nel primo verso accetto la felice congettura dello Speyer: *ity avidyâ hi vidvan sâ pañcaparvâ samîhate*.

Finot invece legge: *ity avidyâṃ hy avidvân sa pañcaparvâṃ samîhate.*

35. Congetturo in c con la scorta dei codici: *tasmâd eṣâmahâmoha ma°*. La congettura del Cowell: « *mahâbâho* », non può assolutamente stare.

38. In c mi pare giusta l'emendazione del Böhtlingk: *aham ityevâvagamya.*

41. In c evidentemente il testo è guasto: *ârjavaṃ javatâṃ* (*javatâ C*) *hitvâ*. Il Böhtlingk e il Kern emendano: *ârtatvaṃ jaratâṃ hi°*, e il primo crede « *jaratâm* » un genitivo plurale del participio « *jarant* », il secondo invece un accusativo singolare femminile del nome « *jaratâ* ».

Io congetturo: *arṇavaṃ janmanâṃ hitvâ.*

42. In d emendo con la scorta dello Speyer e del Finot: *°ṇâñ cârayanti ca.*

46. Traduco « *samudâcâravistîrṇaṃ çîlam* » con « maniera piena (lett. disseminata, sparsa) di correttezza ».

Cowell invece traduce: « a rule of conduct which extends to the whole life ». Ma può « *samudâcârâ* » voler dire: the whole life?

48. In d si emendi senz'altro: *manasaḥ çame.*

49. Per i quattro gradi di meditazione confrontisi: Kern, M. o. I. B., pag. 56.

51. Si corregga in b « *°virgarhiṇâ* » in « *vigarhiṇâ* ».

53. In d leggo col Böhtlingk: *°sureṣu saḥ*.

55. Il Lüders ha dimostrato che bisogna invertire l'ordine delle strofe 55 e 56, ed io mi sono attenuto al suo suggerimento.

56. Accetto in b l'emendazione del Lüders: *mokṣa ity abhimâninaḥ*.

57. In b il Böhtlingk legge: *yo na rajyaty upe*.

58. Il composto « *vṛhatprajñâparîkṣakâḥ* » significa secondo il Cowell: « those who investigate the great wisdom ».

In « *vṛhatprajñâ°* » mi par di scorgere uno strumentale; cioè sciogliendo il composto si avrebbe: « *vṛhatprajñayâ pa°* ».

60. In c emendo con la scorta del Böhtlingk: *iva sa prâjño rû°* ».

62. In c non mi pare sia da accettare l'emendazione del Böhtlingk: *tadaivânantaṃ tam paçyan*.

63. In d leggo col Böhtlingk: *akiñcana iti smṛ°*.

Per i diversi gradi di emancipazione dalla coscienza, si confronti Windisch, M. u. B., pp. 77, 78.

66. Si corregga col Böhtlingk in c: *yadi rucir ya°*. Il Lüders congettura: *yadi jâtâ hṛdi rucir ya°*.

68. In b emendo: *gṛhîtvâ ca vi°*; e in c leggo col Böhtlingk: « *°balaprpâtam* ».

Quanto a « *pûrvahetu°* », che il Cowell traduce: « his former arguments » come se il principe avesse

già esposte le sue argomentazioni ed ora le ripetesse, mi pare che il significato sia molto vicino a quello di «*pûrvapakṣa*» (die erste Einwendung gegen eine aufgestellte Behauptung).

69. In c leggo con la scorta del Kern: *kṣetrajña-syâpari°*.

Quanto alla dottrina esposta da *Ârâḍa*, essa, come già dissi nella prima parte di questo lavoro, è un sincretismo di *Sâṅkhya, Vedânta* e *Yoga*.

Il Windisch non pare sia del mio parere: «in der Darstellung der Sâṅkhyalehre die *Açv.* im *Buddhac.* dem *Ârâḍa Kâlâma* in den Mund gelegt hat, kommen die drei *Guṇas* nicht vor. Auch habe ich einen sicheren Reflex dieser Lehre im älteren Buddhismus nicht gefunden. *Açv.* weist *Buddhac.*, XII, 69 ff. in seiner Replik hauptsächlich die Annahme eines besonderen Seelenwesens ab, das er *kṣetrajña* oder *âtman* nennt. Da *âtman* auch den *puruṣa* des *Sâṅkhya* bezeichnen kann, so könnte man unter dem von *Buddha* verworfenen *attavâda* sowohl die Lehre des *Vedânta* als auch die des *Sâṅkhya* verstehen. An und für sich wäre auch ein Sâṅkhyasystem ohne die drei *Guṇas* denkbar (È quello appunto di cui non so persuadermi.) Aber aus dem Umstande, dass sie im *Buddhac.* nicht erwähnt werden, ist es noch nicht mit Gewissheit zu erschliessen. *Açv.* hat nur angeführt, was er für seinen Zweck brauchte (Ma sta sempre il fatto che la parte di dottrina ch'egli ci presenta è per metà *Sâṅkhya* per metà *Vedânta* e *Yoga*). Im *Mânavadharmaçâstra* (I, 15), im *Viṣṇupurâṇa* (I, 2, 21 und 27) finden wir die Sâṅkhyalehre mit den drei Guṇa (E non è questa una prova contraria a quanto cerca di dimostrare il Windisch?)». Inoltre, osserva il Windisch, «das unsterbliche Seelenwesen

wird im eigentlichen *Sâṅkhyaçâstra* hauptsächlich *puruṣa* gennant, ebenso im *Viṣṇupurâṇa*, I, 2, 15 ff. Dafür ist in der *Bhagavadgîtâ* und auch sonst noch in MBh., ferner in *Açv.'s Buddhac.*, XII, 70, in *Mânavad. ç.*, XII, 12, in der *Yâjñavalkyasmṛti*, III, 34 der mehr poetische Ausdruck *kṣetrajña* 'Kenner des Feldes' gebraucht ». (Vedi: B. G., pp. 83, 84). Mi sembra che appunto in tutte queste ultime opere citate domini lo stesso spirito eclettico che osserviamo nel XII libro del *Buddhac.*; perciò si spiega che al termine *puruṣa* proprio del *Sâṅkhya* si sostituisce l'altro *kṣetrajña* proprio del *Vedânta*.

72. Per triade intendo l'ignoranza, l'azione e la bramosia di cui si parla nello *çloka* 23.

73. La radice « *muc* » si costruisce con l'ablativo; quindi mi pare che « *sûkṣmatvât, avyâpârât, dîrghatvât* » dipendano da « *mokṣas* », e non sieno ablativi causali, come vuole il Cowell.

Nella espressione « *dîrghatvam âyuṣaḥ* » non si deve forse vedere quella disposizione a vivere una lunga vita dalla quale il *Tathâgata* affrancandosi, trema la terra? Cfr. Windisch, M. u. B., pp. 34, 41, 49, 60, 62.

77. In c leggo col Böhtlingk: *tasmâd âdau vi°*.

79. In c la congettura del Böhtlingk: *vinâpi hy âtmanâ jñânam*, e la conseguente versione dello *çloka*, non mi persuadono.

82. La mia versione del secondo verso si allontana da quella del Cowell.

84. La mia versione si allontana da quella del Cowell.

85. Anche qui interpreto differentemente dal Cowell, ma in c ne accetto la congettura: *sûkṣmâpâdi*, la quale mi persuade assai più dell'altra proposta dal Böhtlingk: *sûkṣme ca dve ta°*.

86. In a leggo col Böhtlingk: *yasmâc ca tad api pra°*.

87. Interpreto l'ultimo verso attenendomi alla spiegazione datane dal Windisch (M. u. B., pag. 228).

88. In d accetto la congettura del Kern: *°vihârâbhirato mu°*.

90. In b non mi pare necessaria l'emendazione dello Speyer: *°natamûrdhabhiḥ*.
Il composto « *tadvaṃçasthâyibhiḥ* » è oscuro e non mi soddisfano le spiegazioni che ne dànno Cowell e Böhtlingk. Io emendo: *tadvaçasthâ°*.

92. In c le lezioni proposte dal Cowell e dal Böhtlingk « *ṣaṭkarma°* » e « *ṣaddharma°* » non mi contentano. Io emendo: « *ṣaṭçreyaḥ°* ». Confrontisi 87 b: *çreyo 'rthî*.

93. In b si corregga secondo avverte il Böhtlingk: *sa kola*. Bene ha tradotto il Kern « *apârayat* »: « er fristete das Leben, stillte den Hunger ».

94. In d emendo col Kern: *tejaso 'sya kṛ°*.

95. In b si corregga col Böhtlingk: *cakre 'nyacakṣuṣâm*.

98. Cfr. v, 8.

104. Leggo in c: *âçvâsakaraṇe dhî°*, fondandomi sulle lezioni dei codici: «*âsûraka°*» e «*âçûraka°*». Il Böhtlingk ha ragione di scartare la congettura del Cowell: «*asûrîka°*»; ma la sua emendazione: «*âhâraka°*» si difende meno bene della mia dalle obiezioni paleografiche.

106. Non mi pare necessario di accettare in d l'emendazione del Böhtlingk: *°balâçrayat.*

110. Intorno a questo *çloka* hanno lavorato il Böhtlingk, il Windisch, il Kern ed il Kielhorn, ma l'emendazione di quest'ultimo ha senza dubbio avuto la palma: *paryâptâpyânamûrtiçca sârdhaṃ svayaçasâ muniḥ* | *kântidhairye babhâraikaḥ çaçâṅkârṇavayor dvayoḥ.*

111. Separa, secondo giustamente avverte il Böhtlingk, «*pañca*» da «*bhikṣavaḥ*» e da «*dhâtavaḥ*».

115. In a congetturo: *°vi vâmapaṅktayaḥ pra°.* Le schiere di cui qui si parla possono essere di uccelli e di altri esseri e predicono e portano sventura quando volando passano a sinistra di chi le guardi da terra. Il Böhtlingk invece suggerisce: *°vi câṣapaṅ°.*

Non si può ad ogni modo accettare l'ipotesi del Cowell che «*vâyapaṅktayaḥ*» trovisi qui adoperato in cambio di «*vipaṅktayaḥ*».

117. In c emendo col Cowell: *bhinadmi yâvad bhu°.*

LIBRO XIII

4. In c la parola «*viṣaya*» si trova adoperata nel suo duplice senso di «lusinga del piacere» e di «regno, dominio».

5. Non mi sembra necessario accettare in c l'emendazione proposta dal Böhtlingk: *viṣayo mama syâd.*

12. In a si emendi secondo suggeriscono il Böhtlingk e il Bühler: *spṛṣṭaḥ sa câ°.*

16. In d mi allontano dall'interpretazione del Cowell: «can he be destitute of all feeling? is not this that very arrow?»

19. Windisch (M. u. B., pag. 310) in una nota osserva che in d «*pṛṣodarâḥ*» non fa antitesi con «*lambodarâḥ*». Egli propone di leggere «*kṛçodarâḥ*», tanto più che la versione cinese reca: «*bellyless*».

20. In a leggo col Kielhorn: *ajâçvasakthâ gha°.* In d non mi sembra opportuno correggere col Böhtlingk: «*bhugnârdha°*». Quanto a «*kabandhahastâḥ*», il Windisch (loc. cit.) traduce: «mit kopflosen Rumpfen in den Händen» e rimanda al passo del *Mahâvastu*, II, 411: *anye kabandhaṃ gṛhya anye karaṅkaṃ gṛhya.* Mi sono attenuto a questa spiegazione. Del resto anche il Cowell traduce: «carrying headless trunks in their hands».

22. Mi trovo perfettamente d'accordo col Windisch nella interpretazione di « *vyâdottarâsaṅgabhujâs* » che non può affatto voler dire: « with arms reaching out longer than a serpent » (Cowell).

23. In a leggo con Finot: *çâlapramâṇâç ca*.

26. In b si emendi come giustamente vuole il Lüders: *kaçcid vipusphûrja ga°*.

29. Il Kern in c emenda: *°yo vitatâna râ°*.

30. Il Böhtlingk sostiene che i « *nâgḥâ* » di cui qui si parla, sieno gli elefanti che sostengono la terra. Ma non vien fatto di pensare ai « *mahoragâ dharmaviçeṣatarṣâd buddheṣv atîteṣu kṛtâdhikârâḥ* » dei quali è menzione in I, 38?

31. Il senso della strofa è chiarissimo: tutti i celesti si sdegnarono contro *Mâra*; i soli dèi *Çuddhâdhivâsa* per attuare la carità più sconfinata giunsero a non sentire odio per lui ma soltanto compassione. Ma, soggiunge il poeta, se avessero avuto ancora l'ombra di attaccamento alle cose del mondo, si sarebbero anch'essi adirati come gli altri. Non mi pare quindi necessaria l'emendazione proposta dal Lüders in b: *°artham ivâpravṛttâḥ*.

33. Il Böhtlingk ha ragione di dichiararsi insoddisfatto della versione data dal Cowell del primo verso; ma l'emendazione che egli propone: *upaplave dharmavidas tu yasya*, non regge sì per ragioni paleografiche, sì perchè « *dharmavidaḥ* » e « *tasya* » non possono riferirsi a « *maharṣiḥ* » ma evidentemente a « *Mâra°* » che nel composto « *Mârabalam* » fa appunto le funzioni di un genitivo.

Io congetturo: *upapluto dharmavidas tu ta°*. Sarei tentato di emendare «*dharmavidas*» in «*dharmabhidas*» se non pensassi che a *Mâra* l'epiteto di «conoscitore del giure» può ben confarsi. Non è egli forse il continuatore di quello *Yama* che suole chiamarsi «*dharmarâj*» o «*dharmarâja*»?

36. In d l'emendazione del Böhtlingk: *krîḍatsu°*, è sicura.

40. Attribuisco a «*kaḍaṅgara*» il significato di «log, fagot» suggerito dal Kern.

41. Si corregga in b: *khâd aṅgâravarṣaṃ ma°*.

43. Costruisco così il primo verso: *taiḥ taiç ca evaṃvidhaiḥ çarîracittavyasanâtapair nipâtyamânaiḥ*.

Il Cowell traduce: «but with all these various scorching assaults on his body and his mind, and all these missiles showered down upon him.....». Dove sono nel testo i «missiles»?

44. Il Böhtlingk in a legge: *nirjagarurmu°*; ed il Kern in d trova sospetta la forma verbale «*utsasṛjuḥ*» senza oggetto, ed emenda: *utsasṛpuḥ*.

46. In c accetto la emendazione del Böhtlingk: *dhûyamâno dur°*.

47. Leggo in b col Kielhorn: *nabhasy eva mu°*. Lo Speyer preferisce: *viyaty eva mu°*.

C'è un perfetto parallelismo tra «*pañceṣavo nabhasi tasthuḥ*» e «*pañcendriyâṇi* (sott. *tiṣṭhanti*) *viṣayapravṛttau*». Il Cowell invece fa dipendere quest'ultimo composto da «*parîkṣakasya*» e traduce:

« the five senses of him who is well experienced in the course of worldly objects ».

49. In b il Böhtlingk legge: *mohacitram*. Lo Speyer, seguito dal Windisch (op. cit., pag. 314), pensando ad una possibile svista dell'amanuense, propone di emendare: *cittamoham*. Non credo si debba emendare la lezione del testo. Uno spostamento analogo di parole nel composto ricorre secondo me anche in «*janastriyam*» (IV, 102 a).

50. In c emendo col Kielhorn: *tatraiva nâsînam ṛ°*. Il Finot indipendentemente dal Kielhorn propone la stessa emendazione.

55. In d emendo col Kern: *çaçâra mâraḥ*.

56. Si deve al Böhtlingk la vera interpretazione di «*avairaruṣṭa*».

60. È merito dello Speyer la ricostruzione esatta del terzo *pâda: nirbandhinaḥ kiñcana nâsty asâdhyam*.

62. In d emendo col Böhtlingk: *sudaiçikaḥ sâr°*.

63. In a emendo col Kern: *°ṣu mahândhakâre jñâ°*.

64. In d l'emendazione del Kielhorn e del Kern: *kaç cintayet tasya nu pâpam âryaḥ*, è sicura.

Il Böhtlingk pure ammettendo l'esattezza di tale emendazione, vuole si riconosca che la sua erronea correzione: *kaḥ svin nayet tasya tu potam âryaḥ* (welcher Ehrenmann möchte aber wohl dem das

Schiff entführen?) ha un valore estetico maggiore del nudo e semplice pensiero di *Açvaghoṣa*! Che il critico abbia ad entrare in lizza col poeta?

68. In d leggo col Böhtlingk: *veçaḥ samâdher vi°*.

70. In d correggasi: *cetasi yair vihanyate*.

73. Al Lüders questa strofa sembra una interpolazione. Il contenuto, la forma e soprattutto ragioni metriche rendono legittimo il sospetto del Lüders.

INDICE DEI NOMI PROPRI

ELENCO

DELLE NUOVE EMENDAZIONI ED INTERPRETAZIONI PROPOSTE DALL'AUTORE

I 13 b; I 19 d; I 30; I 45; I 70 d; I 86 a; I 93.

II 10 a; II 11 a; II 15 d; II 21; II 22 d; II 28; II 29; II 31; II 32; II 37; II 39 cd; II 41; II 48; II 51.

III 1 d; III 5 d; III 11 d; III 15 ab; III 17 d; III 46 cd; III 50 cd; III 52 b; III 57 c; III 63 cd.

IV 11 c; IV 17 c; IV 25 d; IV 38 c; IV 41; IV 47 b; IV 52; IV 55 a; IV 89 d; IV 99 d; IV 102 a.

V 11; V 20 cd; V 38 ab; V 40 ab; V 52 d; V 53; V 58 d; V 65 cd; V 78 a; V 80 d; V 86 d; V 87.

VI 43 cd; VI 50 d.

VII 1 d; VII 7 a; VII 14 a; VII 28 cd; VII 33 d; VII 39 cd; VII 43 cd; VII 45; VII 51 d; VII 52 d.

VIII 6 c; VIII 11; VIII 28 a; VIII 29 b; VIII 35 b; VIII 36 c; VIII 37 c; VIII 85 bc.

IX 17 c; IX 26; IX 30 c; IX 65 c.

X 4 a.

XI 21 d; XI 27 b; XI 28; XI 29 c; XI 33 ab.

XII 22 b; XII 24 a; XII 25 a; XII 27 ab; XII 35 c; XII 41 c; XII 46 c; XII 51 b; XII 58 d; XII 68 c; XII 73; XII 82 cd; XII 84; XII 85; XII 90 c; XII 92 c; XII 104 c; XII 115 a.

XIII 16 d; XIII 33 a; XIII 43 ab; XIII 47.

---

17. B. SPAVENTA — **Da Socrate a Hegel** . . L. 4,50
18. A. LABRIOLA — **Scritti vari di filosofia e politica a cura di** B. CROCE. . . . » 5,—
19. A. I. BALFOUR — **Le basi della fede** . . » 3,—
20. C. DE FREYCINET — **Saggio sulla Filosofia delle Scienze** . . . . » 3,50
21. B. CROCE — **Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel** . . . . . » 3,50
22. L. HEARN — **Kokoro.** *Cenni ed echi dell'intima vita giapponese.* . . . . . . » 3,50
23. F. NIETZSCHE — **Le origini della tragedia** » 3,—
24. V. IMBRIANI — **Studi letterari e bizzarrie satiriche.** . . . . » 5,—
25. L. HEARN — **Spigolature nei campi di Buddho** . . . . L. 3,50
26. C. W. SALEEBY — **La Preoccupazione ossia la malattia del secolo** . . . . . . » 4,—
27. K. VOSSLER — **Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio** . . . . . » 4,—
28. G. ARCOLEO — **Forme vecchie, idee nuove** » 3,—
29. **Il pensiero dell'Abate Galiani** - *Antologia di tutti i suoi scritti editi e inediti* . » 5,—
30. B. SPAVENTA — **La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea** » 3,50
31. G. SOREL — **Considerazioni sulla violenza** » 3,50
32. A. LABRIOLA — **Socrate.** *Nuova edizione* . » 3,—
33. G. KOHLER — **Moderni problemi del Diritto** » 3,—
34-I. K. VOSSLER — **La Divina Commedia** *studiata nella sua genesi e interpretata* — Vol. I - Parte I. Storia dello svolgimento religioso-filosofico . . . . . » 4,—
34-II. — Vol. I - Parte II. Storia dello svolgimento etico-politico . . . . » 4,—
35. G. GENTILE — **Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia** . . . . . » 3,50
36. G. B. FESTA — **Un galateo femminile italiano del trecento** . . . . » 3,—
37. S. SPAVENTA — **La politica della destra** . » 5,—